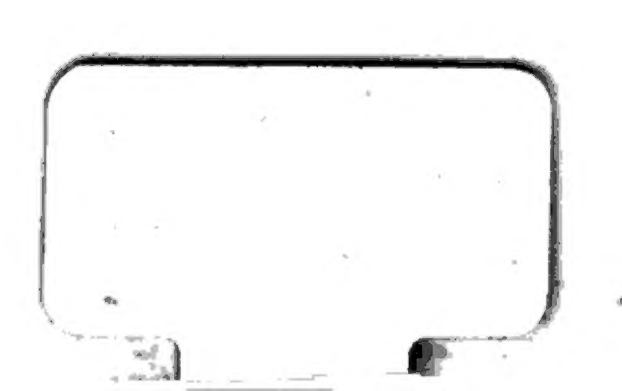

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6IDG .



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1845.

Achtzehnter Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

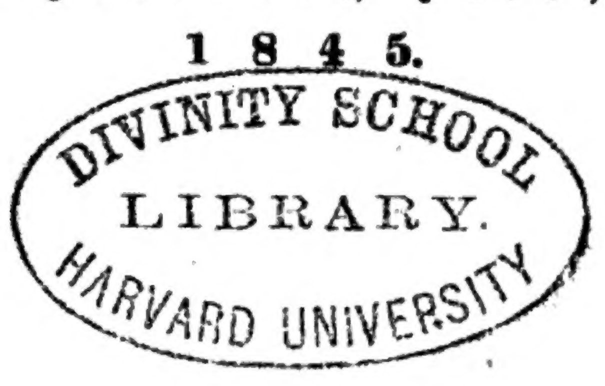
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1845 drittes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1845.



Abhandlungen.

1.

Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte.

Von
D. C. B. Hundeshagen,
Professor der Theologie in Bern.

„Socialismus, Communismus! Gespenstergleich sehen sie die meisten der Zeitgenossen an, diese kaum erst laut gewordenen und schon so gefürchteten Namen! In der That, die Art und Weise, wie die große Masse, nicht bloß der Ungebildeten, nicht bloß in Deutschland, sondern in England, in Frankreich zu ihnen sich verhält, trug bisher größtentheils den Charakter des Geisterglaubens, der Geisterfurcht halb Aufgeklärter. Man schämt sich zu glauben, was man doch fürchtet; man schämt sich zu fürchten, was man doch nicht recht glauben kann; man ist gläubig und ungläubig, sorglos und ängstlich zugleich, und so kommt man weder zu ernstlicher Anerkennung, noch zu ernstlicher Verneinung, noch weniger zur Besinnung über versöhnende Mittel und Wege der Hülfe .... Uns Deutsche berührt im Leben die Frage, um die es

sich handelt, noch wenig, aber wir wären aus der Art geschlagen, wenn wir sie nicht berührten, ehe sie uns berührt .... So sehr auch die socialen Geister, wie die kerner'schen Bewohner des Mittelreiches, durch Uncultur und allerlei unvernünftigen Spuk dem Spotte, der sich ans Aeußerliche hält, Gelegenheit zu verächtlichem Lächeln geben, so wird es doch bald keinem Manne von ernster und unbefangener Gesinnung mehr entgehen, daß hier eine Seite des gesellschaftlichen Lebens in die Wirklichkeit tritt, die ihre Wahrheit und Berechtigung trotz aller Auswüchse in ihrem inneren Wesen hat." Treffende Worte eines deutschen Staatsgelehrten a) an das deutsche Publicum, zunächst vielleicht an seine Fachgenossen! Ob aber diese Worte auch uns angehen, die Prediger des Evangeliums, die Männer der Kirche, die Theologen? Bekanntermaßen wird es nicht gerne gesehen, wenn die Kirche und ihre Diener politische Fragen in ihren Bereich ziehen. Die Abweisung unberufener Einmischung läßt in der Regel nicht lange auf sich warten. In den Kreisen frommer Christen aber gilt es vielfältig als Axiom: je ferner den politischen Interessen der Gegenwart, desto näher dem Reiche Gottes! Doch lassen wir dieß dahingestellt seyn. Hier handelt es sich wenigstens nicht mehr um gemeinhin sogenannte Fragen der Tagespolitik, es handelt sich um gesellschaftliche Fragen, um Auffassung und Beurtheilung von Erscheinungen, deren Erzeugung nicht bloß der Staat, sondern die Gestaltung aller unserer heutigen öffentlichen und Privatverhältnisse verschuldet haben soll,

---

a) Prof. Fallati in Tübingen in den Jahrbüchern der Gegenwart. 1843. Nr. 1. bei der Anzeige von: Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Leipzig. 1842. Eine Bekanntschaft mit dem Hauptinhalte dieses wichtigen Werkes dürfen wir bei den meisten unserer Leser wohl voraussetzen.

die sich zu allen diesen Verhältnissen in einen mehr oder minder unverdeckten Widerspruch setzen. Aus einer besonderen Weltanschauung geboren, soll eine neue Weltordnung zur Geltung gebracht werden. Mit der alten Weltordnung wird auch die alte Weltanschauung von den Begründern des neuen Princips perhorrescirt. War nun die Kirche bisher die Trägerin einer bestimmten Weltanschauung, so ist sie bei dem Aufkommen einer neuen natürlich wesentlich mit betheiligt. Und wirklich tritt die neue Weltreform, wie sie muß, zugleich als neue Religion auf, wenn nicht gar als die wahre Auslegung der bisher unverstanden gebliebenen alten. Dazu kommt, daß die im Werke liegende Reform zunächst und vor Allem dem Proletariate zu Gute kommen soll, jener ärmsten, niedrigsten, unbeachtetsten Classe der Gesellschaft, deren treue Fürsorgerin im Leiblichen wie im Geistlichen zu seyn, die Kirche nach dem Vorbilde des Herrn zu ihren ernstesten, heiligsten Aufgaben zu rechnen hat, deren Vernachlässigung ein schweres Wehe! über sie herabrufen müßte. Liegt aber nicht in dem Aufkommen solcher Reformgedanken an sich schon eine Anklage gegen die Kirche? Und wie, wenn wir vielleicht entdecken müßten, daß an der Solidarität, in welcher selbst von Besonnenen zum Theile der alte Weltzustand für den Gedanken eines neuen verantwortlich gemacht wird, auch die Kirche ihren wirklichen Antheil habe? wenn sie sich gestehen müßte, in Ausrichtung ihres Amtes in Beziehung auf die Armen, Elenden und Verwahrlosten nicht treu, gewissenhaft, eifrig und unerschrocken genug gewesen zu seyn? Gewiß Gründe genug, um auch von kirchlicher Seite dem Communismus und der Socialreform Aufmerksamkeit und Nachdenken zu widmen. Jedenfalls könnten sie eine Ausbeute gewähren, dienlich zur eigenen Belehrung, Zucht und Vermahnung. Allerdings dürften zur gründlichen Besprechung der Fragen, welche das concreteste Leben der Gemeinde, welche

Volk und Volksnoth betreffen, Kathedertheologen in der Regel nicht die Berufensten seyn. Kaum sind bis jetzt solche Fragen zur Höhe des Katheders emporgedrungen. Auch würde es sich nicht geziemen, auf einem Gebiete richten zu wollen, auf welchem man sich selbst zu erproben nicht Gelegenheit fand. Aber wenn man lange vergeblich auf Stimmen aus andern Regionen, denen der kirchlichen Armenpflege und der speciellen Seelsorge, gelauscht hat, so ist es wohl nicht unbescheiden, eine Art von Initiative zu ergreifen. Auch handelt es sich hier zunächst nur darum, eine Reihe von geschichtlichen Bildern vorzuführen und durch sie den Beweis zu versuchen, daß der Gegenstand in den christlichen Zeitläuften bereits eine Geschichte hat, und zwar eine zusammenhängende, welche ihn eng in den Entwickelungsgang gewisser in und neben der Kirche aufgekommener Principien verflicht. Daß diese Bilder — die Zusammenfassung einer Anzahl von jedem Theologen sehr bekannten Thatsachen unter einen neuen Gesichtspunkt — für die obige Frage der Gegenwart bedeutsame Parallelen liefern, ist wenigstens unsere Ueberzeugung. Wir würden uns sogar zu erhärten getrauen, daß es sich heute in der Sache wesentlich um die gleichen, wenigstens ideellen Gegensätze handelt, wie vor Zeiten, und daß auch dieser Gegenstand erst aus seiner geschichtlichen Bewegung a) in seinem Wesen sich vollkommen erkennen läßt. Indessen begehren wir nicht voraus Jemanden unsere Meinung aufzudringen. Mögen sich durch unsere Darstellung Männer des praktischen Kirchendienstes veranlaßt fühlen, das Wort zu ergreifen, und möge dieselbe von Allen, welche sich mit diesem Gegenstande ernst beschäftigen, als ein willkommener Beitrag aufgenommen werden!

---

a) In wie weit wir an dem französischen Gelehrten Charles Reybaud in seinen Etudes sur les reformateurs ou socialistes modernes. Tom. II. Paris 1843 einen Vorgänger haben, ist uns unbekannt geblieben, da uns das Buch leider nicht zur Hand war.

I. Der Communismus ist in seinem Vorkommen nie eine isolirte Erscheinung, nie der auf Herstellung der Gütergemeinschaft gerichtete Gedanke allein. Ueberall ist er das Ergebniß einer umfassendern Ansicht der Dinge, eines weiter sich erstreckenden Conflicts mit dem Bestande der Gesellschaft. Selbst da, wo anfänglich und äußerlich das Streben sich nur auf jenen obigen Punkt zu richten scheint, liegt als Princip und Wurzel der größere Gedankenkreis irgendwie im Hintergrunde. Mögen immerhin die Consequenzen jenes Gedankenkreises von vorn herein nicht vollständig theoretisch entwickelt vorliegen, gewiß werden sie sich mit dem Hinausschreiten des Bewußtseyns über die erste individuelle, locale und zeitliche Anregung oder mit dem ersten glücklichen praktischen Succesſe der communistischen Idee zu Tage legen, die Tendenz zu einer neben dem Güterbesitz auch alle übrigen Ungleichheiten nivellirenden Socialreform sich entfalten. Communismus und Socialismus gehen daher stets Hand in Hand, mögen wir nun den letzteren noch ziemlich unbestimmt gebrauchten Ausdruck für die Wissenschaft von der Organisation der communistischen Vereinigung als den untergeordneten fassen, oder den Socialismus voranstellen und den Communismus nur als eine einzelne Sphäre der Socialreform einordnen. Ersteres wird da der Fall seyn, wo die Sache, an praktischen Bedürfnissen erwacht, vom Einzelnen zum Allgemeinen fortgetrieben wird; Letzteres, wo der theoretische Gedanke aus dem Allgemeinen das Besondere entwickelt. Uebrigens erschöpft auch der Ausdruck Communismus weder in seiner ascetischen, noch anderweitigen Verknüpfung den vollen inneren Grundgedanken der Sache, der wir ihn zugeeignet haben; er bezeichnet denselben nur nach seiner anderen, nach außen gekehrten und darum vorzugsweise zu einer geschichtlichen Entwickelung gelangten Seite. Halten wir uns speciell an den ascetischen Communismus, so ist jener Grundge-

danke der einer völligen Armuth, einer absoluten Verzichtleistung auf jedwede Gattung materiellen Besitzes, einer directen und ausgesprochenen Besitzesfeindschaft. Da jedoch der Ascet den Anforderungen des physischen Lebens sich zu keiner Zeit gänzlich zu entziehen vermag, da er, um diesen unabweisbaren Anforderungen zu genügen, irgend ein Minimum materieller Güter sich anzueignen genöthigt ist, so ist eine solche absolute Verzichtleistung in der Wirklichkeit schlechthin unvollziehbar. Eben darum aber mußte sich jener ascetische Trieb da, wo er mit dem Anspruch auftrat, eine höhere Form der Sittlichkeit für das Individuum zu begründen, überall eine durch die Rücksicht auf die körperliche Natur des Menschen gebotene Beschränkung gefallen lassen. Mochte durch diese Beschränkung auch nur die kärglichste Summe von Gütern dem Asceten gewissermaßen wieder aufgenöthigt werden, so blieb doch immer das schlechthin gebietende M u ß irgend einer Art von Besitz. Unter den Zwang dieses Muß gestellt, ist nun eine zwiefache Form des ascetischen Lebens möglich. E n t w e d e r: ein hochmüthiger Starrsinn, eine quietistische Beschaulichkeit bleiben beharrlich dabei, jede Art der Vorsorglichkeit für die Lebensbedürfnisse und eines geordneten Erwerbes der unentbehrlichsten Güter zu verschmähen, um nicht ihre Tugend der Gefahr eines über die Forderungen des Augenblickes hinausgehenden Besitzes auszusetzen, und begründen hierdurch ein ascetisches Bettlerthum, welches zur Strafe für die eigensinnige Verkehrung verständiger Lebensordnung in den crassen Selbstwiderspruch verfällt, während es nichts besitzen zu wollen vorgibt, zur Fristung seiner Existenz auf einen Theil des Eigenthums aller Uebrigen einen wenigstens stillschweigenden Anspruch erheben zu müssen; o d e r: es wird der in der ersteren Form liegende Selbstwiderspruch, die darin unter dem Schein der höchsten Anspruchslosigkeit verborgene ausschweifende Anmaßung, das Unbillige

von Anforderungen ohne reelle Gegenleistung anerkannt, und der Grundsatz ascetischer Verzichtleistung auf den Besitz von vorn herein durch Beschränkung nur auf Privateigenthum ermäßigt. In dieser Form wirkt der ascetische Trieb nothwendig gemeinschaftbildend; er drängt zur Gründung genossenschaftlicher Einigungen von Gleichgesinnten, in welchen dem Einzelnen seine physische Existenz gesichert ist durch einen Gemeinbesitz, bestehend theils aus den vorher schon besessenen Gütern, welche derselbe der Gemeinschaft einbringt, theils aus denjenigen, welche er als Glied derselben neu erwirbt. Der Besitz in der Form der Gütergemeinschaft ist also hier erlaubt und nur der Einzelbesitz wird als der höheren Tugendübung zuwider ausgeschlossen. Immer aber wird an dem ascetischen Grundgedanken insofern streng festgehalten, als selbst im Gebiete des Erlaubten rigoröse Enthaltsamkeit zur Pflicht gemacht und das Genußrecht des Einzelnen auf das kärglichste Maß beschränkt wird. Meist aus der ersteren, eigensinnig abstracten Form in die zweite übergehend und in derselben sich den verständigen Lebensordnungen nähernd, tritt das communistische Princip in die Geschichte ein, erstreckt sich aus einer gemeinsamen Wurzel in den verschiedensten Verzweigungen fast über den gesammten historisch beglaubigten Weltlauf, stellt sich in einer reichen Mannichfaltigkeit von Abwandlungen dar und greift bald mehr, bald minder in die wichtigsten Verhältnisse der äußeren und inneren Völkerentwickelung ein. Gehen wir jenen Verzweigungen des communistischen Princips rückwärts nach, suchen wir seinen Ursprung zu ergründen, dessen tiefste Wurzel aufzudecken, so werden wir weit über die Grenzen der modernen, ja der christlichen Weltgestaltung hinaus geführt. Als Element ascetischer Lebensordnung ruht der Communismus auf einer Auffassung der Probleme des sittlichen Lebens, auf einer Gesammtanschauung sittlicher Verhältnisse überhaupt, welche dem wahren Chri-

stenthume fremd, ja schnurstracks entgegengesetzt sind. Mag man immerhin, durch gewisse Erscheinungen irre geführt, geneigt gewesen seyn, das Gegentheil anzunehmen, so ist nichts gewisser, als die Behauptung: der Communismus ist sammt der gesammten ascetischen Lebenspraxis, von welcher er einen Theil ausmacht, in seinem tiefsten Grunde das Product uralt heidnischer Weltanschauung.

II. Schon die gemeine Betrachtungsweise befaßt den Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum unter den Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit der weltwirkenden Causalität. Und mit Recht; denn während die christliche Religion auch die widersprechendsten Erscheinungen unter einen Gesichtspunkt stellt, von welchem aus ihre Vereinbarkeit mit der Einheit eines obersten Weltprincips erhellt, ist es dem Heidenthume eigen, die einzelnen Erscheinungen nur auf ihre einzelnen Ursachen zurückzuführen, ohne sie in einer Alles umfassenden Einheit zu verknüpfen, Kräfte für sich wirken zu lassen, die nur in ihrer Abhängigkeit von einer höheren Causalität betrachtet werden sollten. Zwar strebt das Heidenthum in mehreren seiner Formen über die unendliche Zersplitterung der weltbestimmenden Causalität hinaus, es ringt nach einem einfacheren Zusammenschlusse der Principien seiner Weltanschauung, der Polytheismus wird zum Dualismus, zur Aufstellung zweier gleich ewiger, den Charakter feindseliger Entgegensetzung tragender Grundpotenzen. Ein höchster Gegensatz ist nun für die Mannichfaltigkeit der mehr oder minder regellos sich bewegenden, anziehenden und abstoßenden, wirkenden und entgegenwirkenden, schaffenden und zerstörenden Weltkräfte gewonnen. Aber wenn auch in der einfachsten Gestalt, so ist doch immer noch ein Gegensatz vorhanden und auch im Dualismus bleibt jenes Unvermögen, auf eine höchste Einheit zurückzugehen. Es sind die Begriffe des Guten und des Bösen, des Geistes und der Materie, symbolisirt unter den

Bildern des Lichtes und der Finsterniß, welche der Dualismus als die obersten gewinnt und vornehmlich in den Religionen des höheren Orients zur abstractesten, persönlichen Fassung bringt. Während das Christenthum auch das dem Begriffe eines weisen und heiligen Gottes widerstreitende Böse unter einen Gesichtspunkt stellt, von welchem aus seine Vereinbarkeit mit der Einheit des höchsten Princips sich zeigt, meint der Dualismus wenigstens im Begriffe des Bösen die Grenze gefunden zu haben, welche die nach Einheit strebende Vernunft nicht zu überwinden vermag. Die Frage nach dem Warum? ist es nun, durch welche wir auf ein anderes charakteristisches Merkmal des Heidenthums, auf die Mangelhaftigkeit seines sittlichen Bewußtseyns, hingeführt werden. Das Heidenthum ist wesentlich Naturreligion. Jene Gebundenheit des heidnischen Bewußtseyns in seiner speculativen Richtung an die Mannichfaltigkeit der Naturerscheinungen, jene Unfähigkeit, über die Gegensätze des kosmischen Lebens hinauszukommen, lehrt uns, daß der Blick des Heidenthums auch in ethischer Beziehung an dem in der äußeren Natur Gegebenen ausschließlich haftet. Nicht nur seine Götter, sondern auch sein eigenes Leben — und man darf sagen, weil sein eigenes Leben, darum auch seine Götter — fließen dem auf dieser Stufe der religiösen Entwickelung stehenden Menschen noch mit dem Leben der Natur unmittelbar zusammen. Sein religiöses Bewußtseyn ist ein noch durch sein Naturbewußtseyn vermitteltes und verhülltes. Während das Christenthum den Menschen von den Naturbanden losreißt, während es ihn lehrt, mit Gott auch sich selbst von der Natur zu unterscheiden, während es ihn heißt, sich in dem inneren Mittelpunkte seines Selbst als ein ethisches, freies Wesen in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit zu ergreifen, erscheint hier der Mensch nach der religiösen Seite seines Wesens nur als ein einzelnes, in den

kosmischen Gesammtorganismus verflochtenes Glied. Der Naturgegensatz, welcher in der Götterwelt lebendig ist, bildet auch die Polarität seines eigenen Lebens. Mit allem seinem Thun und Denken ist er in die Naturgegensätze verflochten. Empfindet nun der Mensch auch in seinem eigenen Wesen einen Gegensatz des Hellen und Finstern, des Wirkenden und Entgegenwirkenden, des Guten und Bösen, so ist ihm dieß nur die Wahrnehmung des gleichen Kampfes, welchem das ganze Universum vermöge des Gegensatzes der Urprincipien unterworfen ist und der sich hier nur in der Sphäre seines individuellen Lebens reflectirt. Aber eben dadurch erhält nun das sittliche Bewußtseyn, wie es durch die heidnische Weltansicht bestimmt wird, einen Charakter, der von dem Charakter des christlich-sittlichen Bewußtseyns wesentlich verschieden ist. Während vom Christen der im sittlich-religiösen Bewußtseyn stattfindende Gegensatz der Sünde als die eigenste, freieste, ganz in die Sphäre seines inneren individuellen Lebens fallende That betrachtet und nichts in denselben aufgenommen wird, was ihm eine andere als rein ethische Bedeutung gibt, oder die Thatsachen desselben in Momente eines außerhalb des Menschen sich vollziehenden Entwickelungsprocesses verwandelt: so fließt in der anthropologischen Betrachtung des Heidenthums das Ethische stets mit dem Physischen zusammen. Der Kampf zwischen Gutem und Bösem, der im Innern vorgeht, ist nur der allgemeine, außerhalb des Menschen vorgehende Kampf, in welchen der Mensch durch seine kosmische Stellung mit hineingezogen ist. Die Sünde ist nicht sowohl eine ethische That, als vielmehr nur ein physischer Zustand; das Wesen derselben besteht im Grunde nur in der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe.

III. Sonach war es also der große Gegensatz zwischen Geist und Materie, über welchen weder das religiöse, noch das sittliche Leben der alten Welt hinauszu-

kommen vermochte, der es über der Naturspeculation nie den wahren innern, sittlichen Mittelpunkt der Religion finden ließ. Und eine Folge desselben Unvermögens, das richtige Verhältniß der Naturseite des Lebens zum Geiste zu begreifen, das Böse vom Uebel zu unterscheiden und als die jedem Naturzwange enthobene Entzweiung des Geistes mit sich selbst zu erklären, war auch jene Ascese, zu deren Aeußerungsformen der Communismus gehört. Bei dem frühen Vorhandenseyn des erzeugenden Gedankens kann es an historischen Exempeln für die von uns beschriebene Form des sittlichen Lebens nicht mangeln. Schon die alte Welt berichtet uns die Seltsamkeiten der verschiedenen Classen indischer Gymnosophisten und noch heutzutage begegnen dem Reisenden in jenem weiten Ländergürtel Asiens die lebendigen Belege für diese Berichte, z. B. eines Strabo (XV, 1.) und Clemens von Alexandrien (Strom. I, 15.) in allerlei bizarren Repräsentanten ascetischer Selbstverleugnung. Besonders die nach der Meinung Einiger älteste Religionsform Indiens, der Buddhaismus, entwickelte aus seinen pantheistisch-dualistischen Principien eine Sittenlehre, welche Losreißung vom Materiellen, Unterdrückung der Sinnlichkeit, Zurückziehung des Geistes in sein eigenes Selbst als höchste Aufgabe des sittlichen Strebens empfahl und jene große Zahl noch bestehender buddhaistischer Klöster aus sich hervorgehen ließ, in welchen die buddhaistischen Mönche in strengem Cölibate, und der Anhänglichkeit an irdische Güter und allem Eigenthume entsagend, unter Bußübungen und Kasteiungen, mit ihrem Lebensunterhalte nur auf die Gaben und Almosen der Gläubigen angewiesen, zusammenleben. Doch wir fassen uns kurz in Dingen, welche von Rhode, Bohlen, Schmidt, Stuhr u. A. zur Genüge beschrieben worden sind, und wenden uns zu den mächtigen Rückwirkungen der Weltanschauung des entfernteren Morgenlandes auf die westlich wohnen-

den Völker. Der Streit über den Einfluß des Orients auf gewisse ältere Richtungen der hellenischen Religion und Philosophie ist zwar noch nicht in dem Grade zur Entscheidung gebracht, daß es erlaubt wäre, auf diesem Gebiete allenthalben sichere Schritte zu thun. Eine nüchterne Kritik vermag nur das Wenigste von dem anzuerkennen, was Porphyrius und Jamblichus von dem Göttersohne Pythagoras berichten. Allein der Kern von Ueberlieferungen über Pythagoras, der sich bei Herodot und andern älteren Schriftstellern findet, in Verbindung mit unserer, in den letzten Decennien so bedeutend erweiterten Kenntniß des tieferen Orients, hat für bewährte Forscher auf diesem Felde [a]) so ziemlich jedes Bedenken gehoben, in der eigenthümlichen Religionslehre, den damit zusammenhängenden ascetischen Lebensregeln und der hieraus entspringenden, auf Gemeinschaft der Güter gegründeten Gesellschaftsverfassung des pythagoräischen Bundes eine Wirkung orientalischen Geistes auf den hellenischen anzuerkennen. Wenn Ritter [b]) neben Anderem gerade die Gütergemeinschaft der Pythagoräer als eine Uebertreibung Späterer beanstandet und sich dawider auf Berichte beruft, welche von dem Privatvermögen einzelner Pythagoräer sprechen, so können beide Angaben wohl neben einander bestehen, wenn wir nur in diesem wie in andern Orden die Verpflichtungen der höheren Grade von denen der niederen unterscheiden. Sollte aber auch immerhin der Einfluß des Orients auf die Entwickelung des hellenischen Geistes in der dunkleren Zeit des Eintritts in seine blühendste und an originalen Hervorbringungen fruchtbarste Periode bestritten bleiben, so tritt

---

a) Baur, Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniß des Pythagoräismus zum Christenthume (Tübingen) 1832. S. 224.

b) Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. 1. S. 367.

er um so unverkennbarer an den hellen Tag der Geschichte seit jenem Zeitpunkte, wo nicht nur das hellenische, sondern das Leben der antiken Welt überhaupt seinem Untergange sich entgegenneigt. Die politisch und religiös geschlossenen Nationalitäten der alten Welt wurden zuerst durch Alexander den Großen, dann durch die Römerherrschaft gesprengt und dadurch der einen der Zugang zu der andern eröffnet. Die Weltherrschaft Alexander's wie die der Römer einigte eine Masse von Nationalitäten nicht zu einem wahrhaft einheitlichen Staatsganzen, sondern zu einem gewaltsam zusammengehaltenen Völkersynkretismus. Kein Bestandtheil des letzteren vermochte nach Verlust seiner politischen Selbstständigkeit das religiöse und allgemein geistige Leben, das zur Zeit seiner unabhängig-nationalen Existenz aus seinem Schooße geboren worden war, organisch fortzubilden, oder auch nur rein zu bewahren. Vielmehr erzeugte sich in dem bunten Durcheinander der Völker zugleich eine Religions- und Bildungsmischung, welche zuletzt sogar den festen Kern des Römerthums zersetzte. In diesen Zeiten des Welkens der antiken Welt bietet nur der träge Orient noch den Anblick eines großartigen, undurchbrochenen Ganzen. Hatte die einstige Befriedigung der westlichen Völker in der Errungenschaft ihres nationalen Daseyns, ihrer classischen Zeit, das Rückwärtsschauen nach dem Morgenlande nur Einzelnen überlassen, so wandte sich nun im Gefühle der Zerrissenheit der Gegenwart der Geist sehnsüchtig nach dem geheimnißvollen Osten. Nicht bloß der erleichterte und vermehrte Verkehr, sondern auch der Ruf der Geister, die Sehnsucht, die sich nach neuen Haltpunkten für ein dahinschwindendes Leben umschaute, hatte die Folge, daß der Orient mit seinen colossalen Religionssystemen, seiner phantastischen Theosophie, seinen mysteriösen, schauerlichen Culten, seiner tief-ernsten Contemplation, seinen ascetischen Lebensordnungen langsam, aber

sicheren, festen Schrittes nach dem Abendlande vorrückte. Zuerst Alexandrien, dann alle Hauptstädte des römischen Reiches, zuletzt Rom selbst wurden Sitze orientalischer Culte, einer orientalisch gefärbten Bildung und Lebensanschauung. Für den Cultus und die äußere Ascese der Römerwelt in der Periode der Kaiser in ihrer Bedingtheit durch die orientalischen Einwirkungen hat Müller a) fleißig die Zeugnisse gesammelt; die höheren Regionen des damaligen Zeitgeistes sind trefflich von Baur b) geschildert worden. Im Neuplatonismus Plotin's, in der Zurückführung dieser Philosophie auf einen mit allem phantastischen Schmucke, mit allen Erkenntnißschätzen und Lebenstugenden des Orients ausgestatteten mythischen Pythagoras erreichte diese Bildung ihre Spitze. Ascetische Lebensgemeinschaften, auf den Grund jener uralten Gegensätze von Geist und Materie errichtet, hat sie nicht hervorgebracht, obwohl alle geistigen Bedingungen dazu vorhanden waren und einzelne Neuplatoniker, vor allen Plotin selbst, nach der Krone enthaltsamen Lebens, völliger Entsinnlichung, mit großem Ernste rangen; aber von hoher Wichtigkeit ist sie geworden als eines der historischen Mittelglieder, wodurch der Geist der alten Welt einem neuen Zeitalter mitgetheilt ward.

IV. In ähnlicher Bedeutung für die kommende Zeit, zugleich aber in schärferen äußeren Umrissen prägt sich die Verbreitung jener orientalischen Ideen und Grundsätze unter den Juden aus. Selbst dieses Volk, welches nach Verlust der nationalen wenigstens seine religiöse Selbständigkeit im Ganzen mit felsenfester Treue sich zu be-

---

a) Mueller, de studio hierarchiae et vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumque latentibus. Havniae 1803. Deutsch in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften. Bd. 70.

b) Baur in d. o. a. Schr.

wahren wußte, vermochte im Einzelnen jenem die bedeutendsten Völker des Alterthums umfassenden Einflusse nicht zu widerstehen. Lange vor der griechisch-römischen Welt hatte das Judenthum Männer, welche jene Grundsätze theoretisch vollzogen: Aristobul und Philo; ja jener theosophisch-mystisch-ascetische Zug, welcher die Jahrhunderte der langsam absterbenden alten Welt charakterisirt, blieb unter den Juden nicht bloß die Eigenthümlichkeit von Individuen, beschränkte sich nicht bloß auf die geistigen Zusammenhänge philosophischer Schulen, sondern brachte es zu eigentlichen genossenschaftlichen Einigungen. An nationale und religiöse Absonderung längst gewöhnt und von Haus aus durch ein ungleich reineres und energischeres ethisches Religionsprincip auch unter einen weit lebendigern Trieb der Gemeinschaftbildung gestellt, kostete es die Jünger der jüdischen Theosophie weit weniger, als Griechen und Römer, sich unter der Herrschaft ihrer Grundsätze als besondere Genossenschaften aus der übrigen Welt einsiedlerisch herauszusetzen. Fern von dem städtischen Getriebe und den Wohnplätzen der profanen Welt wohnte die Secte der Therapeuten in einer einsamen, anmuthigen Gegend am See Möris in Aegypten, jeder einzeln in seiner Zelle, in Gebet und Betrachtung göttlicher Dinge vertieft. Ehelosigkeit, strenges Fasten und dürftige Nahrung gehörten neben der Zurückgezogenheit aus der Welt zur Regel. Nur am Sabbathe kamen die verbundenen Brüder und Schwestern zusammen, feierten ein einfaches Liebesmahl, bestehend aus Brod mit Salz und Ysop gewürzt, hielten theosophische Vorträge und ehrten die Gottheit durch Hymnen und mystische Tänze. Als ein jüngerer Zweig des Therapeutenvereines unter den ägyptischen Juden ist wohl unbestreitbar a) anzusehen die Secte der Essener in Palästina.

---

a) Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie. Bd. 2. S. 342 ff.

Sie wohnten gruppenweise in der Einsamkeit an der Westseite des todten Meeres, sonst aber nur einzeln, auch in den Städten. Die zwischen beiden Secten stattfindende Differenz ruht nicht auf abweichenden Grundsätzen, sondern erklärt sich genügend theils aus dem verschiedenen schriftstellerischen Charakter der Berichterstatter, des Philosophen Philo und des Geschichtschreibers Josephus, theils aus der Verschiedenheit der Wohnplätze, welche beide Secten einnahmen. Die Essener wohnten auf heiligem Boden, in dem Lande der Verheißung. Dieses hatte Moses zu sorgfältiger Bewirthschaftung unter alle jüdischen Familien in gleichen Loosen vertheilt und den Ackerbau zur ersten und geehrtesten Beschäftigung seines Volkes erhoben. Darum trieben die Essener Ackerbau, Viehzucht und unsträfliche, friedliche Handwerke und näherten sich mehr der gewöhnlichen gesellschaftlichen Ordnung. Die Therapeuten dagegen lebten in einem Lande des Fluches und hatten demnach keine religiöse Verpflichtung zum Anbaue desselben; im Gegentheile mußte es diesen Mystikern gerathener erscheinen, sich dem mit Fluch beladenen Boden so fern zu halten, als möglich. So blieben sie daher in ihren Zellen rein der religiösen Beschauung hingegeben. Richtig bezeichnet daher schon Philo ihren Unterschied bei sonstiger Gleichheit der religiösen und ascetischen Grundsätze als den der Theoretiker und Praktiker. Bei beiden stand das charakteristische Grunddogma vom Fleische, in welches der ätherische Geist wie in ein Gefängniß eingeschlossen ist, als Quell des Bösen in unzweifelhafter Anerkennung. Selbst die Meinung der Zeitgenossen reihte daher in ihrer Weise beide Secten in jenen großen ascetischen Lebenszusammenhang ein, welchen wir als den Ausdruck der trüben Stimmung einer alternden Weltperiode oben kennen lernten a). Aber

---

a) Philo, de vita contempl. II, 474. ed. Mang. sagt von den Therapeuten: πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο

eben weil das Judenthum den Besitz eines weit nachhaltigeren und zäheren Lebensstoffes vor der antiken Heidenwelt voraus hatte, vollzog sich hier das ascetische Princip kräftig bis in seine letzten Consequenzen, deren jenes nicht mehr fähig war. Es bildeten sich aus dem Grundsatze der Verzichtleistung auf Privateigenthum Genossenschaften auf der Basis der Gütergemeinschaft. Josephus erzählt, daß jeder in den Orden der Essener Eintretende sein Vermögen der Gemeinschaft übergeben mußte, so daß man unter ihnen weder die Niedrigkeit der Armuth, noch die Ueberhebung des Reichthums kannte, sondern aus der Vereinigung des Besitzes jedes Einzelnen mit dem des Andern, wie bei Brüdern, nur ein einziger, Allen gemeinsamer Besitz entstand. Was ein Jeder den Tag über durch seine Arbeit etwa erworben hatte, das mußte Abends sogleich an die gemeinsame Ordenscasse abgeliefert werden, welche durch einen eigenen Cassirer verwaltet ward und die Mittel zur Bestreitung der Bedürfnisse im Ganzen und Einzelnen hergab a). Er sagt von ihnen: *καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν.* Von den Therapeuten meldet zwar Philo nur, daß sie ihr Vermögen ihren Freunden und Verwandten überließen, und thut einer Gütergemeinschaft nicht ausdrücklich Erwähnung; aber daß sie Einiges, wenn schon bei den geringen Bedürfnissen der Asceten nur Weniges, dem Orden zubrachten, liegt in der Natur der Sache. Denn wovon hätten sonst Leute, welche nichts arbeiteten, ihr Leben fristen sollen?

τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον. Πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ. Iosephus Antiquit. XV, 10. §. 4. spricht aber geradezu aus: *γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ* (sc. *τὸ τῶν Ἐσσαίων τάγμα*) *διαίτῃ χρώμενον τῇ παρ' Ἕλλησιν ὑπὸ Πυθαγόρου δεδειγμένῃ.*

a) Ioseph. Antiq. II, 8. §. 3.

Auch die gemeinschaftlichen Mahle und Häuser deuten auf ein Gemeingut. Uebrigens tritt bei den arbeitenden Essenern der Gemeinbesitz natürlicherweise mehr als bedeutendes Element hervor, als bei den rein beschaulichen Therapeuten. Erstere bedurften desselben, um Land, Acker- und Handwerksgeräth zu kaufen, gelangten aber ohne Zweifel durch ihre Arbeit nach und nach auch zu einem gewissen Wohlstande. Dieß erhellt daraus, daß sie in vielen Städten eigene Verwalter (κηδεμόνες) hielten — wahrscheinlich die Handwerker, welche ohnehin mehr an die Städte gebunden waren —, um da, wo nicht Ordensgenossen lebten und Gastfreundschaft üben konnten, den reisenden Mitgliedern der Secte Kleider und Nahrung zu verabreichen. Auch wird durch das arbeitende Leben die Connivenz des Ordens zu einer aus der Zeit vor Eintritt in die volle Gemeinschaft herrührenden, von da an übrigens enthaltsamen Ehe bei den Essenern motivirt, deren bei den Therapeuten nicht Erwähnung gethan wird [a]), wie denn allezeit der erste Schritt, welcher aus dem Starrsinne der ascetischen Idee einigermaßen herausführt, leicht einen zweiten nach sich zieht.

V. Die Blüthezeit des essenisch-therapeutischen Instituts, die Zeit der allmählichen Ausbildung des neuplatonischen Pythagoräismus ist zugleich die Zeit der ersten Entfaltung der welterlösenden Kräfte des aus der Synagoge heraustretenden Christenthums. Es ist nicht unsere Aufgabe, dem letzteren seine Selbständigkeit wider die noch neuerdings [b]) versuchten Ableitungen aus dem Essenismus zu erstreiten. Uns erledigt sich diese

a) Gfrörer a. a. O. S. 299 ff. 311 ff.

b) Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion (zweite Ausg. Leipzig 1836). Bd. 2. S. 29 ff. Dagegen v. Wegnern über das Verhältniß des Essenismus zum Christenthume in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. XI, 2. S. 1 ff.

vielbesprochene, jedoch, wie wir glauben, heutzutage nur von einer unbegreiflichen historisch-philosophischen Stumpfheit ernstlich wieder angeregte Frage einfach durch einen Rückblick auf die vorhergehenden Erörterungen. Kennt das Christenthum den von der Naturreligion gesetzten Dualismus, den daraus nothwendig sich ergebenden Gegensatz zwischen Geist und Materie, oder kennt es ihn nicht? Wenn Ersteres, nun so ist das Christenthum Naturreligion, der Essenismus der nächste und bequemste historische Anknüpfungspunkt. Es hilft auch nichts, in ihm etwa die feinste, sublimirteste Naturreligion zu erkennen; wir müssen ohne Gnade alle jene traurigen Verirrungen als sein Wesen bekennen, welche Feuerbach ihm jüngst hat in den Kauf geben wollen. Ist aber das Christenthum die Religion des sich in sich selbst zurücknehmenden, gottebenbildlichen, ethischen Ich, so gibt es zwischen Christenthum und Essenismus keine Brücke. Und wir glauben, daß das neutestamentliche Christenthum, wie es einer geisteskräftigen Speculation mannichfache Anhaltpunkte bietet, theosophischer Verworrenheit aber dieselben bestimmt abschneidet, eben so unzweideutig auf Essener, wie auf Pharisäer die Worte Matth. 15, 18. 19. 20. angewendet wissen will: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung; das sind die Stücke, die den Menschen verunreinigen; aber mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigt den Menschen nicht." Neben dem inwendigen Kampfe gegen den inwendigen Grund der Sünde verschwindet hier jede Aehnlichkeit mit der äußerlichen, peinlichen und kleinlichen Ascetenmoral der Essener, der Moral der gewaschenen Hände, eben so gänzlich und principiell, als neben der Anbetung Gottes im Geiste der vielgegliederte Ceremoniendienst jener Secte. Aus demselben Grunde, als die Religion der freien, inwendigen Sittlichkeit, flieht auch das Christenthum auf seiner

Flucht vor der Welt nicht aus der Welt hinaus, sondern tritt unverzagt und muthig mitten in die Welt und predigt allen Völkern, gerade der Welt, die es nach jenen fliehen soll. Zum Sauerteige für die Welt bestimmt, weiß es, daß ihm nur durch innere Zersetzung, nicht aber durch äußere Verbindung mit noch undurchsäuertem Stoffe seine belebende Kraft verloren gehen kann. Darum schließt es nicht nach Art der Essener eine aristokratisch vornehm die Befleckung durch die profane Welt perhorrescirende Sittlichkeit in den Burgzwinger eines Ordens ein, sondern bildet sich schon mit der Pfingstpredigt des Petrus aus dem profanen Haufen eine frei zu- und abfließende Gemeinde. Mit dem Begriffe einer nach der Mannichfaltigkeit der Gaben gegliederten und unter steter Wechselwirkung der Glieder doch in einem Haupte und Geiste geeinigten und geordneten Gemeinde fällt für das Christenthum ferner auch die streng und vielfach abgestufte Ordenshierarchie hinweg, welche in schnöder Aengstlichkeit den essenischen Novizen von dem Mysten und diesen in allerlei Stufengängen durch eine tiefe Kluft von dem Epopten trennte. Es galt im Christenthume nicht, die Bewahrung verborgener Weisheit und schauerlicher Religionsgeheimnisse zu beschwören, sondern auf den Straßen, Märkten und von den Dächern sollte das Evangelium gepredigt, kein Strahl des Lichtes der Offenbarung unter den Scheffel gestellt werden. Indem aber das Christenthum seinen Samen reichlich ausstreute nach allen Winden, unbekümmert, auf welchen Boden er fiele, und Gott die Sorge für das Keimen und Gedeihen, für das Wachsthum organischer Bildungen aus demselben überließ, vollbrachte es eine Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft, wie sie in der Weltgeschichte nicht wieder vorgekommen ist. Es gab der Menschheit vor Allem die Natur zurück, welche ihr durch den Gipfelpunkt heidnischer Moral, die theosophische Ascese, geraubt worden

war. „Nachdem es den Menschen zu dem Bewußtseyn gebracht, daß das Unreine, Böse, nicht außerhalb seiner selbst — nicht in der Natur, der Sinnlichkeit oder Materie — sondern nur in seinem eigenen Inwendigen, in der Sünde zu suchen sey, daß dem Unreinen Alles unrein, wie dem Reinen Alles rein sey, und nachdem es ihn von diesem drückenden Gefühle der Schuld und Unreinheit durch den Glauben an den Erlöser befreit hatte, gab es ihm die ganze Natur als einen verklärten, geheiligten Tempel Gottes wieder, in dem der Erlösete seinen Gott verherrlichen sollte a)." Aber nicht nur das Verhältniß des Menschen zur materiellen Natur, sondern auch dasjenige des einen Menschen zum andern, der einzelnen Gruppen der Gesellschaft zu den andern wurde durch das Christenthum von einem drückenden Banne befreit. Dieß bedarf einer besonderen Erklärung. Weder körperliche, noch geistige Begabung hat Gott unter den Menschen gleichmäßig vertheilt, sondern in unendlicher quantitativer und qualitativer Abstufung. Aus dieser Abstufung entspringt eine eben so unendliche Fülle der bedeutsamsten Beziehungen innerhalb des Gesellschaftskörpers, vor Allem jene Kategorien von reich und arm, hoch und niedrig, gebietend und gehorchend, Herr und Knecht, Mann und Weib, Wissender und Idiot, Einheimischer und Fremdling. So weit die Geschichte reicht, stellen sich diese Kategorien dar und begründen tief greifende Ungleichheiten. Diese Ungleichheiten aber geben sich oft, mitunter durch lange Geschichts- und Völkerzusammenhänge hindurch, als schwere Uebel, als harte, feindselige Vergewaltigung des unmächtigeren Elements durch das mächtigere zu empfinden. Die Regelung jener Verhältnisse durch ein Gesetz der Gerechtigkeit vollbringt der Staat; es ist die unschätzbare Wohlthat des Staates, die Formen zu schaffen, durch welche die Vergewaltigung des Einen

a) Neander's Kirchengeschichte. Bd. 1. S. 306.

durch den Andern abgewehrt wird. Je mehr der empirische Staat zum rationellen sich fortbildet, desto mehr wird er auf eine Grundlage sich erheben, auf welcher jene ungleichen Gruppen zu einem harmonischen, wechselseitig sich tragenden und bedingenden Ganzen sich zusammenschließen, Normen aufstellen, nach welchen eine schrankenlose Absolutheit der Machtwirkung wie der Abhängigkeit unmöglich wird. Aber jene Ungleichheiten selbst aufheben, die daran haftenden Uebel schlechterdings beseitigen kann der Staat nimmermehr. Sie reichen über sein Gebiet hinaus, sind da vor allem Staate, sie ruhen tief im Wesen der Gesellschaft, sie bilden die unveränderliche Naturbasis derselben. So wenig Jemand wegen verderblicher Eruptionen der Naturkräfte die Natur selbst negiren wird, eben so wenig läßt sich um der daraus hervorgehenden Uebel willen die gottgesetzte Naturbasis der Gesellschaft negirend aufheben. Ja gerade je lebendiger der Staat sich in seiner würdigsten Bedeutung, als die Gemeinschaft der freien Sittlichkeit, begreifen lernt, desto mehr wird er auch in der Ueberwindung dieser Art von Naturübel die gottgewollte Sphäre für die freie individuelle Sittlichkeit anerkennen. Er wird, er muß sie fördern, aber stets nur, indem er sie als die freie im Individuum von Neuem erzeugt, nährt und gewähren läßt, nie aber, indem er, die göttliche Schöpfung selbst gleichsam corrigirend, sich an das Unmögliche wagt, die Aufgabe der freien Sittlichkeit auf mechanischem Wege durch eine absolut nivellirende Organisation der Gesellschaft lösen zu wollen. Hier ist nun der Punkt, wo das Christenthum sich als eine befreiende Macht auch an der Gesellschaft offenbart. Es kann und soll vom christlichen Standpunkte aus die ernsteste Forderung gestellt werden auf eine solche Organisation des Staats, wodurch derselbe in den Stand gesetzt wird, seine oben gezeichnete Bestimmung zu erfüllen; aber die Naturbasis der Gesell-

schaft antasten zu wollen, ist eben so wenig Sache des Christenthums, als des Staats. Die Ungleichheiten erkannte vielmehr das Christenthum von je her als die nothwendige Gliederung des gesellschaftlichen Zustandes, als die Bedingung des steten Flusses seiner Entwickelung an. Dagegen nahm es denselben ihren Stachel durch Abthuung alles dessen vom Uebel, was aus der Sünde stammt, durch Ausrottung sowohl der Selbstsucht, des Hochmuths, als der heuchelnden, kriechenden Unterwürfigkeit. Indem es aus der Welt die Sünde hinwegnahm, verklärte es jene Verhältnisse zum Dienste des Einen, geleistet dem Andern, und zum gemeinsamen Dienste Aller unter Einem unsichtbaren Herrn und Könige, der, indem er über Alles erhaben war, sich erniedrigte und nachdem er Knechtsgestalt angenommen hatte, erhöht ward zur Rechten Gottes. Es pflanzte das Gesetz der Liebe und der Demuth in die Herzen, des Friedens, der Freude und der Freundlichkeit, als Früchte des Geistes. Indem es von innen heraus den Grund hob, der jene Unterschiede zu feindseligen Gegensätzen steigerte, glich es dieselben aus und machte sie, indem es sie bestehen ließ, zu einem andern. Durch Pflanzung der inwendigen Sittlichkeit und freie Richtung derselben auf ein Ideal der Liebe heiligte es solchergestalt nicht nur die materielle, sondern auch die immaterielle Natur in der Anerkennung ihrer gottgeschaffenen Gesetzmäßigkeit und Reihenverschiedenheit. Durch die ununterbrochene schöpferische Mittheilung frischer sittlicher Lebenskräfte vollbrachte es und vollbringt es noch immer die wahrhafte Socialreform. Von diesem Gesichtspunkte aus ist denn auch das mehr als tausendjährige Vorurtheil zu würdigen, welches in der berühmten Stelle Apostelgesch. 2, 42. die Einführung einer vollkommenen Gütergemeinschaft in der Urgemeinde zu Jerusalem fand und den Ableitungen des Christenthums aus dem Essenismus eine der stärksten

Handhaben darbot. Wir reden hier von einem Vorurtheile, weil nicht nur in der Apostelgeschichte selbst mehrere Facta eineStheils die Erlaubtheit eines Privatbesitzes (vgl. 5, 4.), anderen Theils dessen wirkliches Vorkommen (vgl. 12, 12.) hinreichend documentiren, sondern auch die ganze älteste, von Mosheim a) mit gewohnter Gelehrsamkeit nachgewiesene Tradition gegen die Gütergemeinschaft der jerusalemischen Gemeinde und nur für ein Princip ausgedehnter gegenseitiger Hülfsleistung spricht. Noch Lactantius b) rechnet die Gütergemeinschaft unter die Hauptirrthümer der platonischen Construction des idealen Staates, was schwerlich der Fall seyn würde, wenn er jene Institution als wesentlichen Theil der Einrichtung der musterbildenden Urgemeinde gekannt hätte. Erst mit Chrysostomus c) beginnt die Auslegung der berührten Stelle im Sinne des communistischen Vorurtheils. Zugleich aber steht mit ihm auch die Auslegung längst unter dem Einflusse eines Geistes, der von einer ganz anderen Seite her den Communismus und das ascetische Leben in die christliche Kirche und in die Reihe der weltgeschichtlichen Mächte eingeführt hat.

VI. Es besteht ein unleugbares Verdienst der neueren historischen Theologie darin, daß sie die Thatsachen sowohl einer atomistischen Vereinzelung, als einem falschen dogmatisch-polemischen Pragmatismus entzogen und statt dessen den gewinnreichen Versuch gemacht hat, dieselben aus dem Kerne ihres eigensten inneren Wesens, wie aus Zeitbedingungen zu erklären und nach ihrem Grundcha-

---

a) Mosheim, de vera natura communionis bonorum in ecclesia Hierosolymitana in dessen Dissertt. ad histor. eccles. pertinentes. Tom. II. p. 1 sqq. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Bd. 1. S. 21 ff.

b) Epitome institutionum divinar. §. XXXVIII. p. 1169. ed. Walch.

c) Homil. XI. in Acta Apost.

rakter in gewisse Entwickelungsreihen zusammenzuordnen. Diese Betrachtungsweise ist keiner Partie des christlichen Alterthums so sehr zu gut gekommen, als derjenigen, deren tieferes Verständniß bisher am meisten durch polemische Rücksichten verstellt war: der schwierigen und verworrenen und doch so reichhaltigen und bedeutungsvollen Geschichte der ketzerischen Secten. Während man früher in dem Sectenwesen nur die Aeußerung einer feindseligen Entgegensetzung gegen die erkannte Wahrheit, einer böslichen Verfälschungssucht erblickte und die ketzerische Bosheit geradezu dem unmittelbaren Einwirken dämonischer Gewalten zuschrieb, betrachten wir heutzutage das Vorkommen von Secten im Zusammenhange eines zeitlichen Bildungsganzen, in Verbindung mit mehr oder minder ausgebreiteten und in ihnen sich aussprechenden Zeitbedürfnissen und Zeitstimmungen; wir erkennen in der Sectendogmatik die Versuche einer Vermittelung der neuen christlichen Principien mit ererbten Denkweisen, von denen sich plötzlich loszureißen der älteren Christenheit eben so schwer wurde, als der späteren. Jene Vermittelung und ihre Resultate gewinnen dann freilich oft die Gestalt einer Trübung und Verkehrung, selbst eines Kampfes des Alten wider das Neue, und sofern die wesentlichen Lehren des Christenthums in der engsten Beziehung zu dessen sittlichem Grundcharakter, ihr Verständniß zu einem Erlebthaben jenes stehen, beruht in vielen Fällen eine mangelhafte und irrige Auffassung derselben zugleich auf einem sittlichen Mangel des erkennenden Subjects. Aber als Theilnehmer an jener Entgegensetzung, an jenem Kampfe gegen die Wahrheit, als Träger jenes Defects steht dann der Einzelne nicht mehr bloß für sich allein da, sondern als unfreiwilliges Glied eines irrthümlichen und sündigen Lebenszusammenhanges, welchen das christliche Princip nur erst nach und nach erleuchtend und heiligend zu durchdringen und umzuwandeln vermag. Die

Häresie hat freilich oft den Einzelnen zum Anfänger oder sie erreicht in ihm ihre Spitze; aber sey es als Anfänger, sey es als Spitze, so ist der Einzelne doch nur das Resultat seiner Zeit und der Grad seiner persönlichen Verantwortlichkeit nur Gott bekannt. Ja gerade den kräftigsten, begabtesten Geistern, den tiefsten Gemüthern, den für das Evangelium in vieler Hinsicht empfänglichsten Herzen fällt es mitunter am schwersten, ererbte geistige Besitzthümer ohne Weiteres daranzugeben, oder, wenn dieß geschehen, von neuen Irrthümern durch Ueberspannung der Forderungen des neuen Lebens sich frei zu erhalten. So ist die Entwickelungsgeschichte des Christenthums zu allen Zeiten und an allen Orten, besonders aber da, wo es als neue Pflanzung dasteht, die allmähliche Durchdringung einer widerstrebenden Masse durch eine neubelebende Kraft, deren Wirkungen auch im besten Falle immer noch ein großer Spielraum wie am Individuum, so am Ganzen übrig bleibt. Vergleichen wir aber von diesem Gesichtspunkte aus die sogenannten Ketzermeinungen mit den mannichfachen Resten einer irrthümlichen Zeitbildung, welche den orthodoxen Kirchenlehrern anhaften blieben und das christliche Princip bei ihnen gebunden erhielten, so ist der Unterschied zwischen beiden oft nur ein sehr relativer; die Ketzereien bezeichnen nur gewisse hervorstechende Punkte jener allgemeinen Hemmung. Gilt dieß aber von den geistigen Koryphäen der Zeit, so kann die nur fragmentarische Aneignung des christlichen Princips unter der Masse derer, welche sich Christen nannten, die leichte Verführbarkeit derselben zu irrigen Meinungen um so weniger befremden, zumal wenn wir erwägen, daß der mündliche Unterricht die längste Zeit hindurch des steten Correctivs durch das geschriebene Wort entbehrte. Auch hier hat eine Gegenwart, welche zuerst wieder Neupflanzungen des Christenthums zu be-

obachten verstattete, dem Verständnisse der Vergangenheit wichtige Dienste geleistet.

VII. Jenen Kampf des christlichen Princips mit den vorgefundenen jüdischen und heidnischen Lebensansichten vergegenwärtigt uns die Geschichte der christlichen Sittenlehre nicht minder, als die der Glaubenslehre. Seltener die einzelnen Gebote und Regeln, fast immer aber die Grundprincipien derselben sehen wir den bedenklichsten Schwankungen sowohl in der Kirche, als bei den Secten ausgesetzt. Vor Allem veranschaulichen uns die großartigen Systeme des Gnosticismus und Manichäismus den Geist der alten symbolisch-mythischen Naturreligion, welcher, vom christlichen Princip angeregt, darnach ringt, sich mit ihm auf speculativem Wege zu vermitteln, aber, unfähig, über sich selbst hinauszukommen, zur Reaction wird gegen das, was er sucht, und zum Kampfe gegen das, was er lieben möchte. Die Ursache aber dieser unwillkürlichen Entgegensetzung ist nichts so sehr, als das altheidnische Verflochtenbleiben in den Naturzusammenhang, die Befangenheit in dem Dualismus von Materie und Geist, das Unvermögen, aus dem Weltganzen das Ich auszuscheiden und, in den tiefen Born des Selbstbewußtseyns hinabsteigend, dasselbe sittlich zu ergründen. Mochten auch christliche Farben dem Ganzen jener Systeme noch so stark aufgetragen seyn, so brach dennoch der alte Naturgeist immer von Neuem durch und vollzog sich in seinen unabwendbaren Consequenzen. In der Auffassung der Materie als unabhängiges Princip des Bösen und der Identificirung des Begriffs der Materie mit dem Begriffe des Bösen ward die Sünde als physischer Zustand und damit das Ziel ernster Tugendübung nicht als freie Herrschaft des Geistes über die Materie, sondern als Ertödtung der Materie, als Entkörperungsascese von selbst gegeben. Es ist hier nicht der Ort, auf den speculativen Ideengang des Gnosticis-

mus und Manichäismus einzugehen; Folgendes mag genügen. Alle Naturreligion, zumal diejenige Form derselben, welche einen ausdrücklich ausgesprochenen Dualismus der Urpotenzen an die Spitze stellt, vermag die creatürliche Welt nur pantheistisch zu begreifen. Nicht bloß der intelligente Geist, sondern auch die in dem gemeinen materiellen Weltstoffe rotirende Vitalität ist das Leben einer göttlichen Weltseele. Sowohl die Natur als der Mensch, welcher in die Reihe der Naturdinge gehört, kommen zu Stande durch eine nicht in dem principiellen Charakter von beiden liegende Verbindung von Materie und göttlichen Lebenskeimen. Ihre Existenz ist daher eigentlich von vorn herein das Ungehörige, Principwidrige, Unnatürliche. Das Vorhandenseyn des Göttlichen, d. h. alles Lebens in der Welt ist eine Gefangenschaft desselben in der Materie; der Weltlauf das Zurückstreben des Göttlichen aus der Fremde nach der Urheimath, nach Erlösung aus den düstern, unheimlichen Banden, in welche es geschlagen ist. Solche Befreiung einer Lichtpotenz aus den Fesseln finsterer Materie ist auch der Grundzug der obigen Systeme und erscheint am ausgeprägtesten im Manichäismus. Die Lichtpotenz ist aber nicht bloß die fremde, sondern auch die sich selbst entfremdete. Die Aufhebung dieser Selbstentfremdung ist die Erlösung durch Christum. Sie ist die Wiedererweckung des dem Menschen verloren gegangenen Bewußtseyns seiner höheren Natur, einer Sehnsucht nach Befreiung aus der Knechtschaft der Materie, in der er schmachtet. Christus als Erlöser wirkt daher nur durch Lehre; sein Leiden, sein Tod hat mit der Erlösung unmittelbar nichts zu schaffen; wie seine ganze sinnliche Existenz waren jene Thatsachen nur ein Schein, weil das in ihm herabgekommene göttliche Princip mit dem materiellen Leben und seinem Pathos keine Gemeinschaft haben konnte. Seine Lehre ist vorzugsweise Sittenlehre, Anweisung, sich von den Banden der Materie

loszureißen, durch Unterdrückung der sinnlichen Triebe ein reines, geistiges Leben zu führen. Die Sittenlehre selbst aber ist eine pelagianische, insofern dem Menschen eine ursprüngliche, zwar gebundene und beschränkte, nicht aber verlorene und erst wieder herzustellende Kraft zum göttlich Guten zugeschrieben, dem Christenthume nur die Entwickelung und richtige Leitung dieser Kraft durch praktische Lehren und Vorschriften übrig gelassen wird. Durch diese Vorschriften wird nun nicht bloß auf jene Arten von Sinnengenuß ein Interdict gelegt, welche, wie Fleisch und Wein, die körperlichen Triebe reizen und steigern, oder, wie die Geschlechtslust, durch ihre Folgen die Lichtseele immer von Neuem an die Materie fesseln, sondern im Grunde ist jede Art von Sinnengenuß verpönt, weil keine möglich ist ohne Verletzung des Naturlebens. Denn ist es Sünde, ein Menschenleben zu verletzen, so ist es dem Wesen nach dieselbe Sünde, wenn ein Thier- oder Pflanzenleben verletzt wird, da in Thieren und Pflanzen, in allen Theilen der Natur die gleiche Seele lebt, wie im Menschen, der Mensch mit der ganzen Natur sich verwandt fühlen muß, auch viele Menschen das Loos trifft, in Thiere und Pflanzen überzugehen. Ist nun folgerecht hiernach der Ackerbau sündlich, als Ursache zahlloser Gewaltthaten gegen das Menschenleben, und nicht minder, weil der Mensch hierdurch, gleichwie durch jeden andern festen Besitz, sich in einer Welt einbürgern zu wollen scheint, in welcher er nicht zu Hause seyn darf, weil sie nicht für ihn bestimmt ist, so kommen wir dadurch auf den allgemeinen manichäischen Lebensgrundsatz, daß der Mensch als Verehrer des guten Gottes in dieser Welt kein Eigenthum haben darf. Armuth soll sein Loos seyn, er soll sich aller äußeren Güter begeben, hungern und dursten, weil ja auch das Reich des guten Gottes nicht von dieser Welt ist. So strebte in consequenter Abfolge aus seinen obersten theoretischen Grundsätzen der Mani-

chäismus dahin, alle Bande zwischen dem Menschen und der unreinen Materie zu durchschneiden. Nach der strengen Consequenz des Systems blieb dem Manichäer im Grunde nichts Anderes übrig, als zu sterben. Je unnatürlicher aber und in sich widerstreitender ein solcher Rigorismus war, desto mehr drängte sich die Nöthigung auf, die Strenge desselben wieder herabzustimmen und Milderungen zuzulassen, welche die manichäische Sittenlehre der Natur des Menschen und der Wirklichkeit des Lebens näher bringen konnten. Dieß geschah vor Allem durch die Gestattung des Vegetabiliengenusses, indem man sich mit einer wenigstens relativen Reinheit dieser Stoffe begnügte; ferner durch die bedenkliche Behauptung, daß der Seele eine Sünde, zu welcher sie durch nöthigende Veranlassungen getrieben ist, nicht zugerechnet werde, oder ihr allfälliger Antheil daran durch Reue wieder gut gemacht werden könne. Nur der Mangel dieser Reue und die dadurch beurkundete Lust zu der der Lichtnatur widerstreitenden Sünde begründet die Schuld. Aber auch diese mit der rigoristischen Strenge der Gebote parallel laufende Leichtigkeit der Sündenvergebung reichte nicht hin, um die Idee mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Als letztes und nothwendiges Ergebniß stellte sich für die Manichäer die Erneuerung der essenischen Ordensverfassung dar. Man unterschied die beiden Grade der auditores und electi. Erstere waren von der Mehrzahl jener rigoristischen Vorschriften entbunden, sollten aber dennoch durch die bloße Anerkennung derselben der höheren Vollkommenheit näher stehen, als alle übrigen Menschen. Die electi dagegen standen hoch über der niedern Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Lebens, hatten alle Bande, die den Menschen mit dieser materiellen Welt verknüpfen, so viel an ihnen war, abgestreift, um nur das geistige Leben in sich zu nähren und zu pflegen, um sich mit ungetheiltem Sinne der reinen Lichtwelt zuzuwenden. Alles, was dem irdischen Leben nach der gewöhnlichen Ansicht

des Menschen einen Werth und Reiz gibt, hatte für sie keine Bedeutung, selbst die nächsten Verhältnisse der Blutsverwandtschaft waren für sie nicht mehr vorhanden, weil sie auf der unreinen Gemeinschaft des Fleisches beruhten. Sie lebten ohne Ehe, ohne Geld und Gut, ohne sich weder durch irgend eine sinnliche Lust, noch ihre Hände durch ein weltliches Geschäft zu entweihen, als die Armen der Welt in völliger Entsagung alles dessen, was den Menschen verunreinigt und mit irgend einer Schuld belastet. Alle Handlungen mußten von den auditores für sie übernommen werden. Auch die Lebensmittel wurden ihnen von diesen verabreicht. Um sich von jedem Antheil an einer in solchen Fällen von den auditores begangenen Sünde zu verwahren, wenn sie schon zu ihrem Besten geschah, erklärten sie bei jeder Speise, die sie genossen, daß sie an Allem, was zu ihrer Herbeischaffung geschehen mußte, keinen Antheil haben. Wenn sie Brod aßen, so beteten sie zuerst und redeten dann das Brod so an: „ich habe dich nicht geschnitten, nicht gemahlen, nicht geknetet, nicht in den Backofen gelegt, sondern ein Anderer hat dieß gethan, dich mir gebracht, ich esse dich ohne Schuld." a) So stellten die electi in sich die reine Lichtschöpfung Gottes dar. Eine eigene feierliche Taufe nahm den auditor unter die Zahl der electi auf.

VIII. Daß es in der katholischen Kirche im Unterschiede von der Moral der Secten an einer richtigen Auffassung der Principien des christlichen Lebens nicht fehlte, beweisen uns Männer wie Tertullian und Clemens. Ersterer vertheidigt die Christen gegen den heidnischerseits oft gehörten Vorwurf, ein der Welt abgestorbenes, unbrauchbares Geschlecht zu seyn, mit den Worten: „wie sollten diejenigen Solche seyn, welche mit euch leben, dieselbe Kost, Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch

a) Baur, das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831. S. 248 ff.

gemein haben? Denn wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine aus dem Leben Abgeschiedene. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott, unserem Herrn und Schöpfer, schuldig sind, wir verschmähen keinen Genuß seiner Werke. Wir mäßigen ihn nur so, daß wir das Uebermaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Markt, Badeanstalten, Schenken, Werkstätten, Messen und alle Arten des Lebensverkehrs. Auch wir treiben mit euch Schifffahrt, Kriegsdienst, Landbau, Handel, wir nehmen Theil an eueren Gewerben; unsere Arbeit lassen wir, euch zu Nutze, dem öffentlichen Gebrauche dienen a)." Aehnlich weist Clemens von Alexandrien gewisse Arten von Ascese als Eigenthümlichkeit heidnischer Priesterclassen, indischer Samenäer nach und sagt sodann b): „Paulus ruft, daß das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken, und also auch nicht in Enthaltung von Fleisch und Wein, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. So wie die Demuth nicht in der Kasteiung des Leibes, sondern in der Sanftmuth sich zeigt, so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen besteht. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nicht bloß auf etwas bestimmtes Einzelnes, nicht bloß auf die Wollust, sondern Enthaltung ist auch: das Geld verachten, den Mund zähmen, durch die Vernunft über das Böse Herr werden." Aber diese Grundsätze waren nicht immer in der Kirche die maßgebenden, nicht einmal bei einem und demselben Schriftsteller; parallel mit denselben entdecken wir andere, ganz entgegengesetzte. Wie der Gnosticismus in seiner muthmaßlich ältesten Form, der clementinischen, sich unmittelbar an den Essenismus anlehnt, so begegnen wir bei den ältesten Autoritäten des

---

a) Tertullian. Apologet. c. 42. — b) Clemens Alexandr. Strom. III. p. 446. ed. Potter.

orthodoxen Christenthums in einem Ignatius, Hermas, Justin a) u. A. in Rücksicht auf die Sittenlehre vielen unüberwundenen Resten heidnischer Ascese. Schon bei ihnen geräth das christlich-ethische Princip unter den Bann heidnischer Grundanschauungen, wenn diese sich zunächst auch nicht mit so geschlossener Consequenz entwickeln, als bei den Häretikern. Wie das Christenthum ursprünglich in einem Zwiespalte mit der Welt erschienen war und Kampf, Entsagung, Erhebung des Geistes über die weltliche Gesinnung forderte, so wurde diese Forderung zeitig mißverstanden und dieser Mißverstand durch den auffallenden Contrast, den man zu der Sittenverderbniß der Heiden, besonders in den größeren Städten, zu bilden trachtete, rasch zu einem Extreme im Leben gesteigert. Die biblischen Gegensätze von Geist und Fleisch, von Welt und Reich Gottes wurden ohne Weiteres in die geläufigen Begriffe von Geist und Materie, von profan-socialer und ascetisch von dem Gemeinen äußerlich sich abgrenzender Lebensordnung und Lebensgemeinschaft umgesetzt. Daher die mit großer Schnelligkeit unter den orthodoxen Christen sich verbreitenden Meinungen von der hohen Verdienstlichkeit strenger Fasten und anderer Kasteiungen, die Ueberschätzung des jungfräulichen Lebens, die Beispiele von Selbstentmannung, überhaupt der ganze Apparat äußerer Werkheiligkeit bis zu jener absoluten Weltflucht, welche in dem schwärmerischen Trachten nach dem Märtyrertode sich kundgibt. Daß bei dieser Art von Ascese auch die weltlichen Besitzverhältnisse nicht außer Acht blieben, läßt sich von selbst erwarten. Das von dem Herzenskündiger, als wohlbedachtes Mittel strenger, aber in diesem einzelnen Falle nothwendiger Prüfung, an den reichen Jüngling gestellte Verlangen (Luk. 18, 22.), um ein Vollkommener zu werden, sein irdisches Gut unter die Armen zu vertheilen und ihm nachzufolgen, wurde durch

---

a) Semisch, Justin der Märtyrer. Bd. 1. S. 198.

unbefugte Verallgemeinerung dahin mißverstanden, als ob aller irdische Besitz etwas mit dem Wesen christlicher Heiligkeit Unvereinbares sey und als ob die Verleugnung des Irdischen in der äußerlichen Entsagung bestehe. Dieser Irrthum war so verbreitet, daß Clemens von Alexandrien in einer eigenen trefflichen Schrift ihm gegenüber die christliche Wahrheit sicher stellen zu müssen glaubte a). Von selbst aber folgte hieraus nach und nach eine ähnliche Stellung dieser apacten Heiligkeit zum christlich-socialen Leben, wie sie die Therapeuten und Essener zum jüdischen eingenommen hatten, d. h. dasjenige, was als Ferment in der Gemeinde und durch die Gemeinde für die Welt

a) *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; §. 11: „Der Heiland gebietet nicht, was Manche oberflächlicherweise annehmen, das irdische Gut wegzuwerfen, sondern die Meinung vom Gelde, die Begierde danach — diese Krankheit der Seele —, die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, welche den Samen des göttlichen Lebens ersticken, aus der Seele zu bannen. Was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Besondere und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er, sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommeneres, auf das dadurch hingewiesen wird: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde. Denn die früherhin das Aeußerliche verachteten, gaben zwar das irdische Gut hin, aber die Begierden der Seele wurden bei ihnen nur noch stärker, denn sie wurden von Eitelkeit, Hochmuth, Verachtung der übrigen Menschen erfüllt, als ob sie selbst etwas Uebermenschliches gethan hätten. Es kann Einer das irdische Gut weggeworfen, und doch die Begierde danach noch in sich haben und so nun durch die Reue über seine Verschwendung und durch die Entbehrungen des Nothwendigen doppelt beunruhigt werden. Welche Mittheilung würde unter den Menschen noch übrig bleiben, wenn Keiner etwas hätte, wie sollte diese Lehre des Herrn nicht mit vielen anderen herrlichen Lehren desselben im Streite seyn? Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauche für diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehen."

dienen sollte, verkroch sich in einen Orden, der gewiß oft wahrhaft und innerlich, aber wohl in den meisten Fällen nur äußerlich die Welt und sich von der Welt abthat. Schon im zweiten Jahrhunderte wird uns von eigentlich sogenannten Asceten erzählt, welche, ihres irdischen Gutes sich entäußernd und nur darauf bedacht, den kärglichsten Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu erwerben, unverheirathet, mitten in Städten und Dörfern ein zurückgezogenes, beschauliches Leben führten. Seit dem dritten Jahrhunderte siedelten sich diese Asceten zahlreicher in Wäldern und Einöden an. Besonders wurde die thebaische Wüste in Aegypten, dem Lande des düsteren Ernstes und religiöser Sonderbarkeit, häufig von solchen Weltflüchtigen bewohnt. Paulus von Theben und noch mehr Antonius gaben seit Anfang des vierten Jahrhunderts den Frömmlingen und Enthusiasten Aegyptens das erste bedeutendere Beispiel des nun zum Anachoretenleben potenzirten älteren Ascetenthums und erhielten in kurzer Zeit eine große Menge Nacheiferer. Auch erwachte in diesen Kreisen bald der Trieb der Gemeinschaft. Man sammelte sich um einen besonders verehrten Frommen, baute eine Hütte zum gemeinschaftlichen Gottesdienste und legte dann in den Umgebungen derselben Wohnungen an, bildete eine sogenannte *Λαῦρα*. So wurde Ammonius der Vater einer zahlreichen Anachoretengemeinschaft in der nitrischen Wüste und Pachomius auf der Nilinsel Tabennä. Bald riß in Aegypten der Schwindel selbsterwählter Heiligkeit Alles mit sich fort und zwar sowohl das weibliche, als das männliche Geschlecht. Doch kamen jetzt und in den nächstfolgenden Jahrhunderten der einmal eingeschlagenen falschen Richtung Zeitumstände fördernd zu Hülfe, vornehmlich die große Wendung, welche in den äußeren Verhältnissen der Kirche zu Welt und Staat um die nämliche Zeit durch Constantin eintrat. So lange nämlich die Kirche unter dem Drucke der heid-

nischen Staatsgewalt seufzte, schloß sie die widerweltliche Richtung an sich schon in sich und gab der über das Weltleben sich erhebenden Begeisterung reichliche Nahrung in den Opfern, welche von dem Christen, als solchem, gefordert wurden. Sobald sie aber zur Herrschaft gelangt war und dem weltlichen Leben im Aeußeren mehr nachgab, war es unausbleiblich, daß jene Lebensrichtung aus dem Kirchenganzen sich ausschied, um in der Einöde Verdienste der Aufopferung zu erwerben, welche nach einer äußerlichen Ansicht von höherer Sittlichkeit dort nicht mehr zu erringen waren. Natürlich suchte man für dieselbe auch historische Vorbilder und eine biblische Rechtfertigung. Erstere fand bereits der auf der Grenzscheide beider christlichen Zeiträume stehende Eusebius a) in den ägyptischen Therapeuten, die er, wie auch ihren Bewunderer Philo, ohne Bedenken für von Markus und Petrus bekehrte hebräische Christen und apostolische Männer erklärte; letztere wurde von dem aus dem Bewußtseyn eines schon entwickelteren Mönchthums sprechenden Chrysostomus in der Gütergemeinschaft der Urgemeinde in Jerusalem entdeckt. Beide gleich unbegründete Meinungen pflanzten sich von da an fort bis in späte Jahrhunderte und gewannen eine reiche Geschichte.

IX. Hiermit hatte das auf Ertödtung der Welt und des Fleisches gerichtete Streben als besondere höhere Form des sittlichen Lebens in der christlichen Gemeinschaft ein Bürgerrecht erlangt, Tausende auch der Unberufensten nach und nach der durch die Bewunderung der Menge aufgestachelte Ehrgeiz in die Einöde hinausgetrieben. Beachten wir nun auch die unwiderstehlichen Consequenzen, in welchen sich die auf ihren Gipfel getriebene ascetische Idee in folgenschwerem Mißverstande des Christenthums vollzog. Je weniger die Sünde in ihrem wahren Prin-

a) Euseb. histor. eccles. II, 17.

cipe und in ihrer Tiefe erfaßt, je weniger der Kampf gegen ihr eigentliches geistiges Centrum gerichtet ist, desto furchtbarer brechen ihre Aeußerungen durch jegliche Umhüllung anachoretischer Vollkommenheit wieder hervor und strafen das eitle Streben Lüge. Eine Reihe gräuelhafter Verirrungen zeigt uns die Geschichte als Folgen willkürlicher Abkehr von der Naturbasis des Individuums, wie des socialen Lebens. Was bei der großen Menge als gemeine Werkheiligkeit und Heuchelei sich darstellt, was innerlichere, stillere Gemüther im Fortgange der Contemplation zum Quietismus und Nihilismus führt, das steigert sich in kräftigeren Naturen zu schauerlicher, wilder, sich gegen das eigene Ich kehrender Excentricität. Es begegnen uns auf diesem Gebiete Stufen, auf denen die Unnatur am Ende das geistige Wesen aus allen seinen Fugen reißt, bis zur Verrücktheit spannt, bis zur dumpfen Thierheit hinunterdrückt; es zeigen sich andere Stufen, wo der Drang nach Leiblosigkeit fortrast, bis dumpfe Verzweiflung im Selbstmorde endet. Es gibt endlich eine Stufe, wo der wilde Ansturm des Fleisches gegen den Geist ruht, der harte Kampf am Ziele, die Vollkommenheit erreicht, die Sünde an und mit dem Leibe aufgehoben und ertödtet scheint. Der Vollkommene hat es nun dahin gebracht, daß er nicht mehr sündigen kann. Aber es ist nur ein Schein, ein Versteckensspielen jenes auf diesem Wege nie besiegbaren Princips, welches nur thörichte Verblendung überwunden wähnt. Während der siegreiche Geist in die spiegelklare Reinheit des eigenen Selbst triumphirend schaut, bricht im Triumphe geistlichen Hochmuths der Proteus des wahren, unerkannten Verderbens mit um so größerer Macht abermals hervor; das materielle Princip wird von der gewaltigen Erschütterung durch die neue Form der Sünde mit erregt, ergriffen, schwankt, strauchelt, fällt; aufs Neue raset die sinnliche Begierde in zügelloser Wuth. Aber die Vollkommenheit

war ja errungen, das volle, reine Leben im Geiste war erreicht, jener Gipfel erklommen, von welchem kein Rückfall mehr möglich ist. Mit dämonisch grinsender Geringschätzung schaut daher der in sich bis zum Wahnsinne verfestigte Hochmuth auf das Treiben der niederen Kräfte herab. Es sündigt ja hinfort nur der Leib, der dem Ich der Andere geworden ist, der doketische Schein des Ich, der den Geist nichts mehr angeht. Der frei gewordene, in Gott übergeflossene Geist wird von den Regungen des Fremden nicht mehr befleckt. — Dieß ist die psychologische Genesis jener zügellosen Ausschweifungen, in welche der ascetische Rigorismus schon in gewissen gnostischen Secten, in manchen Gemeinschaften der Manichäer, aber auch in nicht wenigen Individuen und Classen des Anachoretenthums nach dem Zeugnisse der Geschichte umschlug. Ist nun aber dieser Gang der Entwickelung der ascetischen Idee mehr den contemplativen Naturen eigen, so vollzieht sich in den activeren Naturen das gleiche Gesetz nur in anderer Form. Die erzwungene Verzichtleistung auf das Natürliche, dem sinnlichen Triebe sich doch ins Geheim immer noch als begehrenswerth Darstellende, erzeugt in der beim Asceten stets vorwiegenden Gefühligkeit ein beständiges Mißbehagen, eine nie aufhörende Gereiztheit, eine Verstimmung und Feindschaft gegen die Welt, welche im tiefsten Grunde des ungeheiligten Herzens doch nichts Anderes als schnöder Neid ist und im grollenden Hasse gegen das Versagte, in Verkümmerung desselben für die Genießenden ein verwerfliches Genüge, eine hämische Befriedigung sucht. Wie der Contemplative nun im hochmüthigen Ich eine neue Welt sich schafft und in derselben selbstgefällig sich abschließt, so wird der Active zu gleichem Zwecke aus sich herausgeführt. Das grübelnde Gefühl krallt sich an irgend ein außer ihm liegendes Object, um an ihm die hypochondrische Säuerniß, die neidische Wuth auszulassen. Der widernatürlich niedergehaltene Drang zu handeln, zu schaffen, nach au-

ßen zu wirken und thätig zu seyn, bricht als sündige Leidenschaft hervor und greift nach dem ersten besten Gegenstande, an dem er, ohne den Schein der Heiligkeit zu verlieren, einen Spielraum gewinnen kann. Hier ist es nun vor Allem das Gebiet der äußeren, sichtbaren Kirche und alles dessen, was damit zusammenhängt, in welches eingreifend der Ascet sich nichts zu vergeben wähnt. Als Werkzeug den wirklichen oder vermeintlichen Zwecken des Reiches Gottes sich dienstbar zu machen, ist ein speciöses Ziel für das Ich, das der Träger einer höheren Gotteskraft und Vollkommenheit zu seyn sich vermißt, aber eigentlich nur sich selbst und die Welt sucht, die es verloren hat und an der es sich rächen möchte. Daher jener Charakter leidenschaftlichen, zerstörenden Hasses, welcher der von regellosen, in sich verbitterten Gefühlen beherrschten Thatkraft, welcher dem anachoretischen Fanatismus eigen ist.

X. Mit allen bisher beschriebenen Hauptformen der ascetischen Idee tritt nun der Gegenstand unserer Untersuchung in geschichtliche Verbindung. Namentlich aber bricht aus jener activen Richtung schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts eine höchst gewaltthätige Tendenz zur communistischen Umgestaltung der socialen Verhältnisse hervor. Seit dem Jahre 311 entbrannte unter den Christen Nordafrika's der donatistische Streit und wurde mit aller der Leidenschaft geführt, welche dem numidisch-mauritanischen Volkscharakter zu allen Zeiten eigen gewesen ist. Es war ursprünglich ein Streit über die wahren Principien der Kirchenzucht und in letzter Instanz über die Idee der wahren Kirche selbst. Im Beginne durch die Schuld beider streitenden Parteien immer mehr verwickelt und zum Schlimmen gesteigert, artete er seit 317 durch die unvorsichtige, dann plumpe, endlich militärisch-gewaltthätige Einmischung der Kaiser Constantin und Constans zu Gunsten der einen Partei

zum Kampfe einer fanatisch wiedertäuferischen Secte, der sogenannten Donatisten, gegen die Staatskirche und den Staat selbst aus. Es gab nun um jene Zeit in dem nördlichen Afrika eine Art schwärmerischer Asceten, welche, alle Arbeit verschmähend, auf dem Lande unter den Hütten der Bauern umherstreiften und sich durch Betteln ernährten. Von ihren Widersachern wurden sie circumcelliones genannt; sie selbst nannten sich agonistici, christliche Kämpfer. Für alle Art von Fanatismus leicht erregbar, hatten sie zur Zeit des noch herrschenden Heidenthums oft die Götzenbilder zertrümmert, in der Absicht, dadurch zur Ehre des Märtyrertodes zu gelangen. Jetzt schlugen sich Schaaren derselben auf Seite der Donatisten und verübten im Namen derselben eine Reihe von Gewaltthaten wider ihre Gegner. Anfangs begnügten sie sich mit Zerstörung von Kirchen u. dgl. Als aber die Entwickelung des Streites auf den Punkt gelangt war, daß von Seiten der Donatisten das Princip der Trennung von Kirche und Staat in der schroffsten Gestalt ausgesprochen wurde, die donatistischen Bischöfe von dem Verderben predigten, welches von der Vermischung der Kirche und des Staates ausgegangen sey, als sie hervorhoben, daß der böse Geist, der vorher offen die Kirche bekämpft, jetzt als ein versteckter und um so gefährlicherer Feind sich in der Fürstengunst, dem Reichthume und der hohen Stellung zeige, welche den Bischöfen der Staatskirche zu Theil geworden sey: so machten diese und ähnliche Reden auf die Gemüther der Circumcellionen einen besonders tiefen Eindruck. Sie leiteten nun von dem Einflusse der irdischen Macht und Hoheit, von dem Ueberflusse der irdischen Güter überhaupt alles Verderben unter den Christen ab und steigerten sich durch diesen Gesichtspunkt zu einer neuen Schwärmerei, welche Haß gegen alle Mächtigen, Vornehmen und Reichen athmete. Sie streiften auf dem Lande umher und wollten

Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden abgeben, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Vielleicht erkannten sie richtig, daß Vieles in den Verhältnissen zwischen den Gutsherren und ihren häufig so sehr bedrückten Bauern, den Herren und den Sclaven, zu dem Geiste und den Lehren des Christenthums nicht passe, aber die Art und Weise, wie sie es bessern wollten, führte zur Umkehr aller gesellschaftlichen Ordnung. Sie nahmen sich aller Schuldner gegen ihre Gläubiger an; ihre Anführer Fasir und Axid, welche sich die Söhne der Heiligen nannten, erließen Drohbriefe an alle Gläubiger, durch welche sie dieselben aufforderten, die Schuld den Schuldnern zu erlassen. Wer nicht gehorchte, wurde auf seinen Gütern von der wüthenden Schaar überfallen und durfte froh seyn, wenn er durch Erlässung der Schuld nur sein Leben erkaufen konnte. Wo sie einem Herrn mit dessen Knecht begegneten, nöthigten sie den Herrn, den Platz des Knechtes einzunehmen. Sie nöthigten ehrwürdige Hausväter, die niedrigsten Sclavenarbeiten zu verrichten. Alle Knechte, die sich mit Recht oder Unrecht über ihre Herren beklagten, fanden bei ihnen Hülfe und Mittel zur Rache. Diese den Donatisten selbst am Ende höchst beschwerlichen Excesse dauerten fort bis weit über die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts, wo theils blutige Gewalt, theils die Wendung der kirchlich-politischen Verhältnisse unter Julian denselben ein Ziel setzte a).

XI. So gewaltthätig, als in Nordafrika, griff zwar um dieselbe Zeit die Anmaßlichkeit des ascetischen Selbstgefühls in andern Provinzen des römischen Reiches noch nicht in die öffentlichen Verhältnisse ein. Es kam in den obigen Excessen Vieles auf Rechnung des Volkscharakters, auf die leidenschaftliche Spannung der Idee durch die

a) Neander a. a. O. S. 272. 276.

äußeren Verumständungen. Indessen fehlt es seit dem Auftreten des heil. Antonius gegen die Arianer weder im Stammlande des solitarischen Lebens, noch im Orient an ähnlichen Beispielen anachoretischer Einmischung in die Welt- und Kirchenhändel. Die Lehrstreitigkeiten des vierten und der beiden folgenden Jahrhunderte beweisen dieß zur Genüge. Nur zu communistischen Bildungen wurde hier das Anachoretenthum auf anderem Wege hingetrieben. Die ältern Asceten hatten für ihren Lebensunterhalt gearbeitet. Auch die frühesten Anachoreten hatten eine solche Thätigkeit nicht verschmäht. Als aber die Begeisterung für die neue Lebensart anfing, in größerem Maße um sich zu greifen, dünkte vielen der Contemplativen die Arbeit zu störend, der großen Menge solcher aber, welche an sich schon aus Liebe zu einem unthätigen Leben in den Stand eingetreten waren, bei weitem zu beschwerlich. Waren anfänglich von Seiten ihrer Bewunderer den heiligen Männern reiche Spenden zugeflossen und diese für Viele ein Anlockungsmittel geworden, so erhob man nun, gestützt auf das Privilegium der Heiligkeit, förmliche Ansprüche. Der höhere Grad von Heiligkeit schien solche Anforderungen an den profanern Theil der Christenheit hinreichend zu begründen; denn diesem kamen ja zuletzt die Gebete und frommen Werke der Heiligen ebenfalls zu gute. Durfte man nicht für die geistlichen Spenden die weit niedrigern materiellen entgegenfordern? War es nicht in der Ordnung, daß, wie alle Profanen an den Segnungen Theil hatten, welche das Gebet der Frommen dem Himmel abzwang, so umgekehrt der Fromme das irdische Gut des Profanen als das seinige ansah? Offenbar hätte nun das Anachoretenleben wie durch die Excesse der Schwärmerei in Mißcredit, so durch Begünstigung der Faulheit nach und nach in Verachtung gerathen müssen, wenn ihm nicht in einem Reformator ein Retter erschienen wäre. Dieser Reformator

war Pachomius, welcher die theils herumschweifenden, theils in einzelnen Zellen in einer gewissen Verbindung mit einander lebenden Anachoreten gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts in größern zusammenhängenden Gebäuden sammelte, eine bestimmte Regel einführte und unter die Aufsicht von Vorgesetzten stellte, und hiermit das Anachoretenleben zum Mönchthum im spätern Sinne fortbildete. Er gründete auf der Nilinsel Tabennä in Oberägypten einen Mönchsverein, welcher noch zu seinen Lebzeiten dreitausend, nachher siebentausend Mitglieder in sich schloß und bis zu der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts sogar bis auf funfzigtausend Mönche sich vermehrte. Dieser ganze Verein wurde ein *κοινόβιον* genannt, ein Name, der ursprünglich das Ganze einer Mönchscongregation, wenn sie auch in mehreren Häusern vertheilt war, bezeichnete, nachher aber auch auf die einzelnen Klöster übertragen wurde. Die ganze Mönchscongregation stand unter der Leitung des Pachomius, wie auch seine Nachfolger, die Aebte des Klosters, von welchem die Stiftung ausgegangen war, immer die Häupter des Ganzen blieben und zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern anstellten. Im Innern war die ganze Mönchsgesellschaft nach den verschiedenen Stufen der Mitglieder in der Entwickelung des geistlichen Lebens in verschiedene Classen eingetheilt, namentlich in vierundzwanzig nach dem Alphabete, und jede dieser Classen hatte ihren besondern Vorsteher, wie jeder auch ihre besondern Arbeiten zugetheilt waren. Gewöhnliche Mönchsgewerbe waren Korbflechten, Weben von Matten oder Decken, zugleich aber auch alle andern Arten von Gewerben, Ackerbau, Schiffsbau; am Ende des vierten Jahrhunderts hatte jedes Kloster sein eigenes, von den Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand, als er zu dieser Zeit die ägyptischen Klöster besuchte, in dem Kloster zu Panopolis, welches auch zu diesem Mönchsvereine

gehörte und dreihundert Mönche in sich faßte, funfzehn Schneider, sieben Schmiede, vier Zimmerleute, zwölf Kameeltreiber und funfzehn Gerber. Jedes Kloster hatte seinen Verwalter (οἰκονόμος), der für die leiblichen Bedürfnisse Aller sorgte und dem alle fertigen Arbeiten übergeben wurden, und alle diese einzelnen Verwalter standen unter dem allgemeinen Verwalter für den ganzen Mönchsverein (μέγας οἰκονόμος), welcher bei dem Hauptkloster angestellt war. Dieser hatte die Aufsicht über Einnahme und Ausgabe des ganzen Cönobiums; ihm wurden alle Erzeugnisse der Mönchsarbeit übergeben; er versandte sie zu Schiffe nach Alexandrien, ließ sie dort verkaufen, die Vorräthe, deren die Klöster bedurften, dafür einkaufen, und das Erübrigte von dem Ertrage der Arbeiten wurde an Arme, Kranke, Greise dieser volkreichen und doch armen Gegend vertheilt, an die Gefängnisse verschickt. Zweimal im Jahre kamen alle Vorgesetzten der einzelnen Klöster in dem Hauptkloster zusammen und bei der letzten Zusammenkunft statteten sie Bericht von ihrer Amtsverwaltung ab. Keiner, der in die Zahl der Mönche aufgenommen werden wollte, wurde sogleich zugelassen, sondern er wurde zuerst gefragt, ob er nicht etwas Böses begangen habe und durch Furcht vor den bürgerlichen Strafen bewogen werde, unter den Mönchen eine Zuflucht zu suchen, ob er sein eigener Herr und daher berechtigt sey, über seine Lebensweise zu bestimmen, ob er sich auch für fähig halte, sich von seinen Angehörigen und seinem Vermögen loszusagen. Er mußte sich sodann zuerst eine Prüfungszeit gefallen lassen, ehe er in die Zahl der Mönche aufgenommen wurde, was durch Verpflichtung auf die Mönchsregel geschah. — So erhielt das ascetische Leben eine feste Organisation. Die Verbindung regelmäßiger Arbeit mit der Ausübung der religiösen Pflichten hatte die wohlthätigsten Folgen. Das Mönchsthum fiel dem Publicum nicht mehr lästig durch materielle An-

forderungen, der müßige Thatendrang erhielt Beschäftigung, der leere Geist wurde ausgefüllt, die überschüssige Körperkraft wurde verwendet und durch dieß Alles die Schwärmerei temperirt, die Gräuel frommen Müßigganges verhütet; das Mönchsthum stieg noch in der öffentlichen Achtung und wurde ein Theil des Klerus, dem es vorher nicht beigerechnet worden war.

XII. Eine ähnliche Gestaltung erhielt das Mönchsthum im Abendlande durch Augustin, Hieronymus, Johannes Cassianus, besonders aber durch Benedict von Nursia und seine Schüler. Nur so konnte es geschehen, daß dort das Mönchsthum unter gegebenen Zeitbedingungen wurde, was es eine Zeit lang war, „eine Schule der christlichen Völker, der Schooß der Mission, die Erzieherin der Märtyrer, der Träger der Bildung." Aber es ist das unvermeidliche Schicksal der Mönchsidee, wie jeder andern, welche auf einem unerkannten Grundirrthume beruht, daß sie auch in ihrer vernünftigen Organisation sich zuletzt doch selbst entgegenarbeiten muß. Die Möglichkeit jeglicher Gütergemeinschaft ruht am Ende auf der gleichen, aufrichtigen Neigung aller Theilnehmer zur Entbehrung, auf der Verzichtleistung auf eine Fülle von Genuß. Nun erzeugt emsige Arbeit, verbunden mit Sparsamkeit, nothwendig zuletzt einen Ueberfluß von Mitteln, Wohlhabenheit und Reichthum; der Reichthum aber lockt nicht nur Unberufene in die Gemeinschaft, sondern er weckt auch die schlummernde, nie ganz austilgbare Genußgier in immer stärkerem Grade, und mit ihr steigt in gleichmäßigem Verhältnisse die Erwerbsucht und Habgier; beide zusammen wirken zur allmählichen Erschlaffung der ursprünglichen Regel und enden in Hoffart und Ueppigkeit. Dieß ist das Schicksal der Mönchsidee in ihrer Gesammtentwickelung zunächst im Abendlande. Zwar strebt die Mönchsidee häufig, in ihr ursprüngliches Selbst sich wieder zurückzunehmen; aber immer verfällt sie aufs Neue

ihrem unabwendbaren Schicksale, sobald die reine, uneigennützige Begeisterung der Ordensstifter und Reformatoren verflogen, die anfänglichen Schwierigkeiten überwunden sind. Schon im Anfange des neunten Jahrhunderts tritt in Frankreich Benedict von Aniane als Wiederhersteller der von den zuchtlosen Klosterleuten verlassenen Benedictinerregel auf. Das Gleiche erstrebt die Cluniacenserreform seit dem zehnten Jahrhunderte. Im eilften Jahrhunderte begann sogar im Gegensatze zu der tief entarteten Welt und der verweltlichten Kirche der Kreislauf der ascetischen Idee ganz von vorne. Der heil. Romuald und Andere flüchteten als Anachoreten wieder in die Einöden, sammelten Zellenbewohner in ihrer Umgebung und gaben zuletzt den Orden von Camaldoli und Vallombrosa ihren Ursprung. Im zwölften Jahrhunderte traten mit einem Eremitenanfange die Karthäuser auf; gleichzeitig machten die Cistercienser die ganze Idealität der alten Mönchsheiligkeit mit neuem Ernste und großem Erfolge geltend. Aber alle diese Reformationen verfielen aus dem gleichen Grunde immer rasch wieder der unabwendbaren Consequenz ihres Princips. Dieselbe Erscheinung zeigt sich nicht minder in der gleichzeitigen Nachahmung des mönchischen Lebens in dem kanonischen Verbande der Weltgeistlichen, den regulirten Chorherren, endlich in den geistlichen Ritterorden. Weltliches Leben, Hoffart, Ueppigkeit, Liederlichkeit, Geiz, Habsucht rissen an den Stätten der Entsagung und des ausschließlich gottgeweihten Lebens ein und zu der Idee bildete die Wirklichkeit einen schneidenden Contrast. Die Mönchsorden, wie alle Besitzenden, in die feudalistische Organisation hineingezogen, übten gleich der Feudalaristokratie und der verweltlichten Kirche ein Regiment voll ungerechten Druckes und schnöder Härte über das arme Volk.

XIII. Somit hatte auch die katholische Kirche das ethische Princip des Christenthums nicht in seiner wahren Tiefe und Reinheit aufgefaßt. Sie hatte den altheidnischen Gegensatz zwischen Geist und Materie wohl mannichfach abgestumpft, ihn zu überwinden, hatte sie aber nicht vermocht. In ihrer Moral war er verewigt, in der Hochschätzung des mönchischen Lebens für das Bewußtseyn der Gläubigen stets lebendig erhalten worden. Aber auch im äußern Leben machte er sich mit großer Gewalt geltend. Tausende von Mönchen und Nonnen, von mehr oder minder mönchisch geregelten Klerikern bildeten ihn sichtbar und handgreiflich ab, repräsentirten jene Moral der Lossagung von der Naturbasis der menschlichen Gesellschaft; communistische Corporationen aller Art bedeckten die christlichen Länder und geboten über enorme materielle und geistige Mittel. Lag hierin nicht eine ungeheure Störung der Grundlagen socialer Ordnung, welche schwere Uebelstände für den Gesellschaftskörper nach sich ziehen mußte? Konnten diese Uebelstände unempfunden bleiben, ohne Abwehr hingenommen werden? Freilich war es mit keiner der Consequenzen des ascetischen Grundprincips ein rechter, voller Ernst, weder mit der communistischen Armuth, noch mit der mönchisch-priesterlichen Geschlechtslosigkeit und Verzichtleistung auf die Dinge dieser Welt. Aber die Sache gestaltete sich dadurch nur um so schlimmer. Es erfolgte hieraus nur jenes principwidrige Durcheinanderwerfen des Unterschiedenen, des Staates und der Kirche, des Geistlichen und Weltlichen, jene unselige Verwirrung aller Verhältnisse, wodurch sich die Periode des allherrschenden Papstthums charakterisirt. Aber noch mehr: es entstand hierdurch jener ungeheure, in das religiöse Leben der Zeit tief und verletzend einschneidende Contrast zwischen der Kirche der Idee und der Kirche der Wirklichkeit, welche dennoch in der Unwirklichkeit die Wirklichkeit zu haben prätendirte.

Der Begriff der Gesellschaft und ihrer Naturbasis, erst in unsern Tagen deutlicher gedacht, lag jenen Zeiten noch fern; eben so fern das Bewußtseyn von dem Uebel, das an deren Wurzeln nagte. Dagegen der Begriff des Staates tauchte aus dem Wirrsale der Zeit in den höhern Classen aller Länder immer bestimmter und fester ausgeprägt hervor und rang nach der ihm gebührenden Geltung; der Begriff der Kirche endlich, einer bessern, reinern, wahrern Kirche, wurde auf allen Stufen menschlicher Rangordnung von Unzähligen gedacht, immer lebendiger gedacht, gewünscht, mit Inbrunst gewünscht und mit aller Anstrengung erstrebt. Dieses bewußte Streben aber nach der Wirklichkeit des Staates, nach der Wahrheit der Kirche war begleitet und getrieben von dem dunkeln Gefühle, von der nicht gewußten, aber empfundenen Gewißheit einer Störung am Naturgrunde der Gesellschaft. So bildete sich gegen das tief und schwer empfundene Verderben des mönchischen Instituts wie der Kirche überhaupt seit dem eilften Jahrhunderte eine immer mächtiger anwachsende *Protestation*. Diese Protestation war sehr mannichfaltiger Art, je nach der besondern Weise, in welcher die Entartung der Kirche im Bewußtseyn gewisser Zeitkreise sich reflectirte. Im allgemeinsten Sinne können wir eine *weltlich-politische* und eine *religiöse* Protestation unterscheiden. Die religiöse Protestation zerfällt wieder in eine *kirchlich-orthodoxe* und eine *häretische*, und die letztere endlich schließt die beiden Elemente der *katharischen* und der *evangelischen* Protestation in sich. Jedoch ist schon aus dem Obigen gewiß, daß diese verschiedenen Formen der Protestation mannichfach in einander übergreifen. Und in der That ist namentlich die Verbindung einer gewissen Gestalt der religiösen Protestation mit der politischen nichts Seltenes. Wir beginnen mit der häretischen.

XIV. Der Begriff der Häresis ist ein schwankender, relativer; aber im Grunde gibt es nur ein Dogma, mit welchem das ganze Gebäude des mittelalterlichen wie des heutigen Katholicismus steht und fällt, das Dogma von der Kirche. Die Kirche kann im Nachsehen und Toleriren des Einzelnen weit gehen; nur den Zweifel an ihrer eigenen Autorität kann und darf sie nicht dulden. Die Autorität der Kirche ist nicht Sache irgend eines Beweises; die Kirche ruht vielmehr — wie ein neuerer Schriftsteller treffend sagt — auf einer stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst. Schon wer daher ernstlich jenen Beweis fordert, ist ihr Feind, ist ein Häretiker. Wir werden später unter den katholisch Gläubigen einen Kreis von solchen kennen lernen, welche sich in einem Zustande des Schwankens befanden zwischen der Autorität der Kirche und dem eigenen bessern Erkennen und Wollen. Sie standen auf der schmalen Grenzlinie und es bedurfte nur noch eines einzigen Schrittes, um sie zur Häresis hinüberzuführen. Diesen letzten Schritt wußte die umsichtige Klugheit der Hierarchie zu verhindern. Anderwärts dagegen unter andern Verhältnissen trat jene bedenkliche Wendung der Dinge wirklich ein. So tief und schwer fand sich das religiöse Gefühl verletzt von der Verderbniß der Kirche, daß kräftige Geister nicht bloß mit der Erscheinung, sondern mit der bisherigen Idee der Kirche selbst brachen. Es fragte sich nur, auf welcher Basis dieser Bruch erfolgte. Hier begegnen wir nun der frühesten, ältesten Form der Protestation, der katharischen, welche, indem sie die Autorität der Kirche und ihres Sacerdotiums negirt, dennoch mit einer Menge unsichtbarer Fäden gerade an das Falsche und Irrige in der Substanzialität der Kirche geknüpft bleibt und dadurch Unklarheit, Verworrenheit, den Mangel eines durchgreifenden, sicher leitenden Princips verräth. Diese verknüpfenden Fäden sind die katholischen Grund-

sätze der Moral. Die katholische Kirche hatte seiner Zeit das christianisirte Heidenthum, den Gnosticismus und Manichäismus bekämpft und überwältigt, aber weder dem wirklichen Bestande, noch der Idee nach war sie dieser feindlichen Potenzen in dem Grade mächtig geworden, daß ihr Wiederaufleben unmöglich gewesen wäre. Trotz der furchtbaren Strenge des theodosianischen Gesetzbuches, trotz der Verfolgungen Leo's I. erhielten sich besonders im Oriente Reste jener Secten im Geheimen fort und nährten eine erbitterte Opposition gegen die verfolgende Kirche. Noch weniger aber hatte diese dem Gegner geistig jede Lebenswurzel abgeschnitten. Sie hatte ihn so wenig gründlich verstanden, daß sie nicht einmal bemerkte, daß sie in ihrer eigenen Sittenlehre einen tüchtigen Ansatz gnostisch-manichäischer Bildungen berge. Zwar hatte sie nach oben jenen Bildungen durch Anwendung aller Mittel zur Verbreitung eines heilsamen Schreckens vor theosophischen Kosmogonien und Christologien einen Damm entgegengesetzt, nach unten aber hatte die vulgäre Mönchsascese jene Bildungen abgeschwächt. Aber jene bis auf den äußersten Punkt gediehene Abschwächung war es eben, woran das Zeitalter Anstoß nahm. Wie nun, wenn gerade die erwachende oder nie ganz in Schlummer versunkene Opposition der abgeschwächten Sittenlehre der Kirche selbst sich wieder bemächtigte und, von der intensivsten Fassung derselben ausgehend, sie zu allen ihren Consequenzen hinausführte, hierin gerade das kräftigste Mittel einer Reformation erblickend? Wie wenn der eifrige Katholik, der stets der Kirche geglaubt hatte, daß die Sinnlichkeit, die Materie die Quelle des Bösen sey, gerade im neu begonnenen Kampfe gegen die fleischliche Ausartung der Kirche nach dem Grunde forschte, warum das Fleisch böse sey? Mußte er nicht, wenn ihm die Kirche von ihrem Standpunkte aus keine befriedigende Antwort gab, keine geben konnte, sie gerne von anderer

Seite her annehmen? Diese Antwort einem in lebendiger, unklarer Gährung, in einer wachsenden Verstimmung gegen die Kirche begriffenen Zeitalter geben zu können, war aber gerade der Umstand, durch welchen es den alten gnostisch-manichäischen Secten gelang, trotz aller drohenden Gefahr wieder allgemeine Verbreitung zu finden. Das Wiederaufleben der längst verschollen geglaubten ketzerischen Theosophie war die Basis, auf welcher für viele ernstere, aber eines sichern Leitsterns entbehrende Gemüther der Bruch mit der Kirche zu Stande kam. Im neunten Jahrhunderte bilden die gnostisirenden Paulicianer, im Anfange des zwölften die manichäischen Bogomilen sowohl durch Anzahl und Verbreitung, als durch Theilnahme von Leuten aller Stände, selbst vieler Priester und zwar gerade der bessern, unter dem Volke als Heilige geachteten, eine für die orientalische Kirche höchst bedrohliche Macht. Aehnliches erfährt die abendländische Kirche. Seit Ende des eilften Jahrhunderts mit der durch die Kreuzzüge wieder eröffneten Verbindung mit dem Oriente dringen manichäische Grundsätze in den sogenannten katharischen Secten tief ins Abendland vor und verzweigen sich nach allen Seiten. Verborgen unter der täuschenden Hülle ihrer mit der katholischen Moral äußerlich durchaus harmonirenden ethischen Lebensformen gewährten sie lange Zeit in der Stille einen gefährlichen Anhalts- und Sammelpunkt für den mit Mönchsthum und Klerus zerfallenden Volksgeist. Die Festhaltung einer ernsten Ascese zeichnete sie vortheilhaft aus. Aber weil aus dem verheimlichten dualistischen Religionsprincipe, aus den theosophischen Prämissen auch der ascetische Trieb in energischerer Consequenz hervorbrechen mußte, so entdeckte die Kirche nach und nach hinter der absoluten Verwerfung aller animalischen Nahrung, der Ehe, der Forderung mönchischer Lebensheiligkeit für alle Menschen, der mit der wachsen-

den Anzahl immer kühner ausgesprochenen Idee einer Besserung der Kirche durch eine Laienreformation ihre gefährlichen Feinde. — Durch die Darstellung eines ernstern sittlichen Lebens und die Idee einer Laienreformation näherte sich der bisher geschilderten Volksbewegung eine andere, innerlich sonst sehr verschiedene. Sie begann mit der Predigt Peter's von Bruis und Heinrich's von Lausanne, welche zwischen 1104 und 1148 unter den Bewohnern des südlichen Frankreichs einen tiefen, nachhaltigen Eindruck hervorgebracht hatten, und setzte sich, nachdem jene Männer von der Hierarchie hinweggeräumt worden waren, fort in der Secte, welche den Namen Pauperes de Lugduno, Leonistae, boni homines, Pauperes Lombardi, später Valdenses führt und seit 1170 deutlicher hervortritt. Auch hier war nicht mehr die Rede von einem bloßen Kampfe gegen Reichthum und Ueppigkeit des Klerus, sondern gegen die Idee der Kirche selbst. Nur ruhte diese Opposition nicht auf der gleichen falschen Basis, wie jene, sondern auf dem Schriftgrunde a). Ein abstracter Scripturarismus, wie bei den spätern protestantischen Bilderstürmern, ist das bewegende Element in der noch unklaren, tumultuarischen Erregung der Volkshaufen, welche Peter und Heinrich nachfolgen. Er läutert und klärt sich aber in jener Art von Anschließung an die Schrift, die wir bald nachher bei den Waldensern finden und die, wie von mönchischer, so von aller andern Excentricität frei, den Namen der evangelischen Protestation im eigentlichsten und besten Sinne verdient.

---

a) Von Heinrich berichten die Acta Episc. Cenoman. c. 36. bei Mabillon, Vetera Analecta. Tom. III. p. 323: Aurem suam tantum historiae et litterae prophetarum accommodans, dogmatizabat perversum dogma, quod fidelis christianus nec retractare debet, nec erudire.

XV. Wie hätte sich aber nicht in dem kirchlichen Kreise selbst ein reformatorisches Bedürfniß regen, eine Reaction gegen die offenkundige Verderbniß bilden sollen! In der That fallen unter den Begriff der katholischen Protestation alle jene zahlreichen Ordensreformationen, die wir mit dem eilften Jahrhunderte beginnen sehen. Jede spätere Form des Mönchsthums enthält nicht nur allezeit einen stillschweigenden, sondern oft auch einen lauten Widerspruch und Tadel gegen die vorhergehenden. Erinnern wir uns nur an die Debatte zwischen Peter dem Ehrwürdigen, dem Cluniacenserhaupte, und dem großen Cistercienser Bernhard von Clairvaux a)! Jede war ein im Gefühle der Mangelhaftigkeit und Entartung der frühern vorgenommenes Zurückgehen auf die ursprüngliche Idee und Form des cönobitischen Lebens. Aber freilich war auch jede solche Erneuerung des alten Geistes nur ein vorübergehendes Phänomen. Daß keine jener vielen Reformationen für die Dauer Bestand gewinnen konnte, dieß erklärt sich theils aus jenem πρῶτον ψεῦδος, welches der Mönchsidee an sich, theils aus der Benedictinerregel, welche allen genannten Reformationen zu Grunde lag, indem dieselbe einen gemeinsamen Besitz gestattete, welcher, je mehr gerade eine neu auftauchende Form apostolischen Lebens Ernst zu machen schien, um so mehr durch den frommen Enthusiasmus und die Freigebigkeit ihrer Bewunderer zu jener verführerischen Opulenz anwuchs. Es war daher sehr natürlich, daß, nachdem eine mehr als hinlängliche Summe von Erfahrungen auf diesem Wege gewonnen worden war, selbst in sehr kirchlich und entschieden mönchisch gesinnten Personen die Ueberzeugung sich begründete, daß derselbe nimmermehr zum Ziele führen könne. Repräsentant dieser Ueberzeugung ist schon im Ausgange des zwölften Jahrhunderts

---

a) Neander, der heil. Bernhard und sein Zeitalter, S. 33 ff.

der berühmte Abt Joachim von Flora in Calabrien. In seinen Prophetien unterscheidet er drei große Weltperioden. Aliud tempus fuit, in quo vivebant homines secundum carnem, hoc est usque ad Christum, cuius initiatio fuit in Adam; aliud, in quo vivebant inter utrumque, h. e. inter carnem et spiritum, usque ad praesens tempus; aliud, in quo vivitur secundum spiritum, usque scilicet ad finem mundi, cuius initiatio a diebus b. Benedicti. Aber so entschieden er jenen tertius status s. status monachorum, cuius praecellens claritas exspectanda est circa finem, zu oberst stellt, so gewiß ist ihm doch, daß dazu der Güterbesitz nicht gehört: Necesse est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis, sed vendebatur potius etc. [a]). Die ihm vorschwebende und nicht bloß in den spätern Interpolationen, sondern auch in den echten Theilen seiner Bücher niedergelegte Idee von einer künftigen Verbindung religiöser Personen zu einer apostolisch-reformirenden Thätigkeit, aber auch zu einem in wahrer apostolischer Einfachheit und Armuth hinzubringenden Leben war aber damals schon in hohem Grade Zeitidee geworden. Wir finden sie als Ferment in jener seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts vornehmlich im südlichen Frankreich und Oberitalien einheimischen, aber auch viel weiter in andere Theile dieser Länder, so wie nach Deutschland, England, die Niederlande, selbst bis in den Kirchenstaat vorgedrungenen, stets zunehmenden religiösen Gährung unter dem Volke. Die Elemente jener Volksbewegung waren freilich sehr gemischter Art; aber die Forderung der Apostolicität und der Drang nach einer Laienreformation, d. h. nach einer freiern, vom Sacerdotium unabhängigern Bethätigung des christlichen Lebens- und Lehreifers, ein

---

a) Gieseler's Kirchengeschichte. Bd. 2. Abth. 2. S. 358. d. zweiten Ausg.

propagandistisches Streben trat bestimmt als gemeinsamer Charakter in der sonstigen Unterschiedenheit hervor. Durch eigene Missionäre arbeiteten diese Secten an der Ausbreitung ihrer Meinungen unter dem Volke, und schon bei ihrem ersten Auftauchen hegen die Katharer die sichere Hoffnung, daß ihnen in nicht allzu langer Zeit alles Volk zufallen werde a). Wir wissen, daß dieser Drang bereits große Massen den katharischen und waldensischen Gemeinschaften zugeführt hatte. Bei vielen Andern sowohl aus dem Laienstande, als aus dem niedern, dem Volke näher stehenden Klerus stand jene Gesinnung im Begriffe, von der Unzufriedenheit und einem zweifelnden, schwankenden Verhältnisse zur Kirche zum Schisma und zur Häresie fortzuschreiten und sich den bestehenden Secten anzuschließen. Es ist nicht zu verkennen, der Kirche, mittelbar auch dem Staate, drohte hier eine große Gefahr. Ihr gegenüber stand nicht ein Fürst, ein Kriegsheer, ein Staat, sondern etwas Schlimmeres: eine mächtige, von Ideen getragene Volksbewegung. Die Ideen, welche bisher der privilegirte Besitz geschlossener Mönchscorporationen gewesen waren, hatte sich nun ein in seiner großen Mehrzahl schwärmerisch erregtes Volk angeeignet. Was bisher Forderung der Heiligkeit für eine bestimmte Classe von Menschen gewesen war, das wurde nun als Forderung an Alle hingestellt. Die Mönchsidee drohte nun, die Grundlage einer von unten auf betriebenen Socialreform zu werden. Da trat gerade noch zu rechter Zeit die vorbeugende Thätigkeit des umsichtigsten und gewaltigsten der Päpste, Innocens III., ins Mittel. Auf einem Religionsgespräche, welches seine Legaten 1209 zu Pamiers hielten, gelang es diesen, den Durand von Huesca,

a) Von den 1017 zu Orleans entdeckten Ketzern berichtet Glaber Radulph. hist. sui temporis, III, 8. bei Duchesne Script. Franc. IV. p. 22., daß sie geglaubt hätten: fore in proximum in illorum dogma cadere populum universum.

ein Haupt jener reformatorischen Laien, sammt vielen seiner Freunde mit der Kirche auszusöhnen. Eine Reise nach Rom lieferte das Ergebniß, daß der Papst selbst ihre Orthodoxie anerkannte und ihren Entschluß billigte, fortan in freiwilliger Armuth, Keuschheit und strengem Fasten ihr Leben hinzubringen, mit andern Christen in Frieden zu leben, unrechtmäßigen Besitz zurückzuerstatten, außer ihrer Kleidung weder Gold noch Silber, noch irgend eine Art von Eigenthum zu besitzen, den gewöhnlichen Lebensbedürfnissen zu entsagen, durch Handarbeit ihren Unterhalt zu suchen, doch in Gemeinschaft zu leben und täglich die sieben Betstunden zu halten a). Hiermit war der ketzerischen Volksbewegung ein katholisches Gegenbild entgegengestellt. Zwar fiel es der neuen Gemeinschaft der Pauperes catholici oder Humiliaten b) schwer, die Gewohnheit ihrer freiern Lebensformen und Wirkungsweise mit den bestehenden hierarchisch-sacerdotalen Institutionen in Einklang zu erhalten; sichtlich blieb ihnen manche Unart aus dem alten halbschismatischen Verhältnisse und oft wurden von Seiten des Klerus Klagen gegen sie laut. Aber Innocens III. nahm sie mit weiser Connivenz in Schutz. Er pflegte ein Element religiöser Volksbewegung, welches, rein strafrichterlich behandelt, nur dazu getrieben worden wäre, andere schon an sich gefährliche Tendenzen zu verstärken. Er begnügte sich mit Anerkennung der Autorität der Kirche und sah im Uebrigen durch die Finger. Aus ähnlichen Elementen entsprangen wahrscheinlich auch die seit 1220 zuerst in den Niederlanden hervortretenden Männervereine der Begharden c). Es waren unverheirathete Männer, Hand-

---

a) Hurter, Innocens der Dritte und sein Zeitalter, Bd. 2. S. 283.

b) Gieseler a. a. O. S. 325. 616.

c) Das Zusammenfallen des ersten offenen Auftretens der Beghardenvereine mit dem Duldungsgesetze Innocens III. scheint wenigstens nicht zufällig.

werker, meist Weber, welche gemeinsam unter einem Meister in einem Hause zusammen lebten, täglich wiederkehrende Andachten hielten und daneben mit Handarbeit und Liebeswerken sich beschäftigten. Wie die schon seit dem eilften Jahrhunderte bestehenden weiblichen Beguinenvereine waren sie durch ihre Nützlichkeit bei dem Volke beliebt. Lange erhielt sich zwar die Gemeinschaft der Pauperes catholici nicht; auch die Begharden erhielten nie dieselbe Ausbreitung, wie die Beguinen; aber nur deßwegen, weil der ganze Stoff und Geist, der sich in ihnen gesammelt hatte, bald in den beiden großen Bettelorden einen noch vollständigern Ausdruck, eine bestimmtere kirchliche Regulirung und großartige Manifestation erlangte. Die beiden großen Bettelorden, vorzüglich derjenige der Franciscaner, sind gewissermaßen die umfassenden Becken, in welchen die mächtige religiöse Volksbewegung jener Zeit eine katholische Fassung erhielt und als befruchtendes Gewässer in den Garten der Kirche geleitet ward, während sie außerdem leicht hätte zum verheerenden Strome werden können. Auf dem Lateranconcile 1215 hatte Innocens III. neue Ordensstiftungen ausdrücklich untersagt. Aber sein Nachfolger Honorius III. wußte recht gut, warum er im unmittelbaren Widerspruche mit diesem Verbote schon 1216 die Dominicaner, 1223 die Franciscaner dennoch bestätigte. Die rechten Mönche, die man, aus dem Volke stammend, gegen das Volk gebrauchen konnte, waren in ihnen erst gekommen. Nur durch die Zeitstimmung erklärt sich der ungeheuer rasche Anwachs besonders der Franciscanergemeinschaft, welche beim Tode des heil. Franz (1226) schon viele Tausende zählte. Ueberhaupt aber müssen die Franciscaner genau in ihrer Unterschiedenheit von den Dominicanern gefaßt werden. Ersterer Orden repräsentirt viel bestimmter das volksthümliche Element. Sein Stifter ist ein Mann aus dem Volke, erfüllt von jener die Zeit durchziehenden re-

ligiösen Excentricität und Schwärmerei; er bewahrt sein Leben lang eine gefühlsmäßige Hingebung an das Volk, eine Weichheit des religiösen Lebens, die aber, als der innigsten Subjectivität angehörig, auch in hohem Grade reizbar ist und sich nicht antasten läßt. Der Dominikanerorden dagegen ist, von seinem klerikalischen Ursprunge her gemessen, ernst, streng, der Kirche unbedingt gehorsam, ohne ausschweifende Excentricität, scharf, zuchtmeisterlich, inquisitorisch. Der Unterschied beider Orden und ihre gegenseitige Feindschaft ist nicht bloß gemeine Eifersucht und Neid; er ist vielmehr die alte Entgegensetzung des klerikalischen und des Volkselements, die in beiden fortlebt. Beide sind hierdurch in der That innerlich höchst geschieden, so sehr sie sich äußerlich auch gleichen. Wie die Volksbewegung ascetisch ist, aber nicht anachoretisch, so verlassen beide Orden auch ganz den gewöhnlichen Mönchstypus. Sie wollen in der Welt stehen und in der Welt wirken; sie wollen nicht nur an sich, sondern auch in und an der Welt das Ideal apostolischer Heiligkeit realisiren, die Dominicaner mehr durch die Lehre, die Franciscaner mehr durch die That a). Je schärfer aber diese Tendenz zum Wirken in ihnen ausgeprägt ist, desto mehr steht auch besonders bei den Franciscanern die Idee einer Socialreform dunkel im Hintergrunde: Heiligung Aller durch Abthuung der Sünde, des Reizes zur Sünde, des Fleisches und seiner Lüste, des verführerischen Reichthums. Armuth, Bettelerwerb, nicht gemeinsames Besitzthum ist das sociale Medium der Heiligkeit. Dieses Element wird im eigentlichen Orden em-

a) Auch in der Theologie beider Orden liegt gerade dieser Unterschied zu Tage. Die Spitze der Dominicanertheologie ist der an Augustin sich anschließende Thomas v. Aquino; den Franciscanerpelagianismus sehen wir ausgeprägt in Duns Scotus, auf den Gipfel getrieben in dem berüchtigten liber conformitatum.

sig gepflegt, als Rest der volksthümlich apostolischen Bewegung, aus der er hervorgegangen; das nämliche Element wird aber auch so viel als möglich dem Gesellschaftskörper eingeimpft in den Tertiargemeinschaften ascetischen Familienlebens. Diese Tertiariergemeinschaften kommen erst bei den Bettelorden vor. Groß war die Bewunderung und Liebe, welche das Volk, das die andern Mönche längst haßte, für diese neuen Orden empfand, welche ihm ein Leben voll uneigennütziger Hingebung darstellten, seine eigene Armuth heiligten und theilten. Eine Menge von Menschen drängte sich zu denselben hin, und doch konnte man nicht alle religiös Erregten, nicht Hausväter und Hausmütter, denen die Sorge für Kinder oblag, in den eigentlichen Orden aufnehmen und zu den strengen Gelübden verbindlich machen. Daher stellte man eine gemilderte Regel für sie auf, verpflichtete sie besonders zum Gehorsam und brachte sie dadurch mit dem Orden in eine so viel als möglich enge Verbindung. Dem Orden wuchs durch seine Tertiarier ein ungeheurer Einfluß auf die Gesellschaft zu. War es aber nicht ein ganz ähnliches Verhältniß, wie das der auditores zu den electis bei den Manichäern, das sich auch in vollkommen gleicher Weise wieder bei den Katharern erneuert hatte? Ja, es wäre vielleicht nicht zu viel gewagt, wenn man in dem Portiunculaablasse der Brüder des heil. Franz, dem Dominicanerrosenkranze, dem Karmeliterscapulier eine nicht ganz zufällige Analogie zu dem katharischen Consolamentum finden wollte! Aber auch in der fernern Geschichte des Franciscanerordens zeigt sich die Unmöglichkeit, den alten, störrischen Volksgeist zu bändigen. Noch nicht lange ist der Orden auf das Gelübde völliger Armuth gegründet, so regt sich bei Vielen wieder das unaustilgbare Gelüsten nach Besitz und Genuß. Den Päpsten konnte es nur erwünscht seyn, wenn auf diesem Wege die Gemeinschaft allmählich in die geruhigen Ge-

leise des übrigen Mönchsthums einging. Gregor IX. (1231), besonders aber Nikolaus III. (1279) erlaubten daher dem Orden zwar nicht Besitz, aber doch Nießbrauch von zufallenden Gütern in eigenen, die apostolische Armuth der Ordensregel authentisch interpretirenden Bullen. Aber kaum hatte die Kirche diese mildere Interpretation der Regel ausgehen lassen, oder vielmehr die Regel hierdurch pfiffig umgangen, und traf Anstalten, die Anerkennung derselben durchzusetzen: so erwacht der kaum zur Ruhe gebrachte antihierarchische Geist im Kerne des Ordens von Neuem. Es scheidet sich von den Uebrigen die Partei der Spiritualen, Zelanten, Fratricellen aus, erneuert im leidenschaftlichen Kampfe mit der Curie den alten, unbeugsamen Independentengeist, deutet die schon mannichfach verfälschten Prophezeihungen Joachim's von den Rettern der verderbten Kirche auf sich, zieht die Tertiarierkräfte meist auf seine Seite und gesellt sich zuletzt, durch die Verfolgung zersplittert, unter dem jetzt anrüchig werdenden Namen von Begharden und Lollharden mit seinen apokalyptischen, auf den Umsturz der römischen Tyrannei hinzielenden Schwärmereien wieder zu der großen Menge heimlich unter dem Volke zerstreuter Gegner der Kirche, von der er eigentlich ausgegangen war [a]). Der Sturm, den der weit hinschauende Innocens zu beschwören gewußt hatte, war durch seine minder klugen Nachfolger wieder hervorgerufen.

XVI. Endlich ist neben dieser dreifachen Form der religiösen die politische Protestation nicht zu übersehen. Die Entartung der Kirche und des ascetischen Instituts wurde nicht bloß empfunden als tiefe Verletzung des sittlich-religiösen Gefühles, sondern auch als ein mit furchtbarer Schwere auf der gesammten Weltlichkeit lastender,

a) Gieseler a. a. O. S. 351 ff. J. E. Chr. Schmidt's Kirchengeschichte, fortgesetzt von Rettberg, Bd. 7. S. 567 ff.

deren Freiheiten, Rechte, Einkünfte beschränkender, hemmender, schmälernder materieller Druck, als ein Druck, der besonders dem armen Landvolke Bürden auflegte, durch welche es zur Wuth und Verzweiflung getrieben wurde. Die offenkundigen und geheimen Leiden des Volkes zu schildern hat lange Zeit die Geschichtschreibung nicht unter ihre Aufgaben gerechnet; aber weder Sophistik noch Romantik werden vermögen, sie dem unbefangenen Blicke hinweg zu escamotiren. Es ist Thatsache, daß Viele durch die Drangsale, welche auf dem gemeinen Laienstande lasteten, in die Klostermauern oder den privilegirten Klerikat getrieben wurden; auch in den religiösen Handwerkervereinen mag sich neben andern ein solches Element verborgen haben. Aber nicht Alle konnten diesen Weg einschlagen, mochten im voraus auf Freiheit und Familienleben Verzicht leisten. Was blieb ihnen übrig? Doch die Zeugnisse von dem durch das ganze Mittelalter sich hindurch ziehenden, bald geheimen, bald offen ausgesprochenen Hasse der Laien gegen Klerus und Mönche zu sammeln, ist hier unnöthig. Die Kirche selbst legt hiervon Zeugniß ab a). Nur der Respect vor der durch die Weihe auf den Priestern ruhenden göttlichen Kraft bildete deren Schutzwehr. Wie gefährlich, wenn einmal diese Schutzwehr fiel! In dem gleichen Lande, wo die Troubadours in beißenden Spottgedichten die Laster des Klerus geißelten, mußte es von ungeheurer Wirkung seyn, wenn ehemalige Priester und Mönche selbst, Männer von unbescholtenem Leben, wie Peter und Heinrich, auftraten und gegen die verderbte Kirche zeugten. Bei

a) Aquileiense Concilium a. 1282 bei Mansi XXXV. p. 430: Horribilium scelerum nefanda praesumptio sic fallente diabolo contra clerum noscitur excrevisse, quod clericalis ordinis dignitas non tam in minoribus, verum etiam in maioribus, prout etiam experientia docente praesertim didicimus, contemptui et morti exponitur.

den großen Landherren, in den freien, mächtigen Communen des südlichen Frankreichs und in Oberitalien war daher schon im Laufe des zwölften Jahrhunderts der letzte Rest nicht nur der Achtung, sondern auch der heiligen Scheu vor dem Klerus längst geschwunden. Der Adel entzog, selbst die Lockung der reichen Präbenden verachtend, seine Söhne dem geistlichen Stande; alle Namen, die einen Kleriker bezeichnen, sind Schimpfnamen geworden; kaum wagt noch ein solcher sich in seiner Amtstracht außerhalb der Kirche sehen zu lassen [a]). Hier vor Allem war es nun, wo die religiöse Protestation in der bunten Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinung unter dem Schutze der politischen sich sammelte. Es war in der Regel nicht ein höheres sittlich-religiöses Bedürfniß, welches die Grafen und Vicomtes von Toulouse, Beziers, Bearn, Comminges, Foix, Armagnac u. a. bestimmte, die Ketzerei in ihren Schutz zu nehmen. Das ganze Leben der höhern Classen in Südfrankreich stimmte nicht zu dem stets ernsten, oft schwermüthigen und düstern Tone der religiösen Protestation [b]). Aber allerdings konnte jene politische Protestation nur alsdann zu ihrem Ziele, der Zertrümmerung des enormen weltlichen Staates der Kirche, gelangen, wenn die Volksgesinnung durch die Ketzerei der Kirche entfremdet war. Im Volke aber öffnete auch der harte materielle Druck der ketzerischen Lehre willige Ohren. Für Viele mochte es eine Wohlthat seyn, den längst angesammelten Widerwillen und Haß gegen die Kirche nun auch an religiöse Motive knüpfen zu können. Bekannt ist, bis zu welchem drohenden Grade der Abfall von der Kirche vor Allem in jenen Gegenden um den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts fast in allen Classen der Gesellschaft gestiegen war. Im langjährigen Albigenser-

a) Histoire générale de Languedoc. Tom. II. p. 763.
b) Hurter a. a. O. S. 266 ff.

kriege mußte die Hierarchie alle Gewalten des katholischen Fanatismus, wie des weltlichen Hasses, Neides, der Habsucht und wilden Kriegslust von Nachbarn und fremden Abenteurern aufbieten, sie mußte einen Kreuzzug predigen, um die abtrünnige Provinz sich wieder zu unterwerfen. Um kein Ketzerleben etwa zu schonen, mußte sie durch das berüchtigte „Gott kennet die Seinen" selbst die kleine Zahl der Katholiken oder noch Schwankenden der Mordgier der Schaaren Simon's von Montfort preisgeben. Hiermit war die Protestation der Herren im südlichen Frankreich gebrochen. Ob damit den übrigen Classen vielleicht ein Dienst geleistet wurde? — Diese Frage wollen wir nicht geradezu verneinen. Aber der Umstand, daß die Kirche dem Feudalismus manchen heilsamen Widerstand entgegensetzte, wird nicht überschätzt werden, wenn man sich dabei erinnert, daß sie selbst in Beziehung auf Druck ihrer Unterthanen hinter dem weltlichen Herrenstande kaum zurückblieb, indem in andern Gegenden gerade die frühesten Volksbewegungen, welche auf Abschüttelung dieses Druckes hinzielen, entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise wider geistliche Machthaber gerichtet sind. So galt schon der Bauernaufstand in Thurgau (992) neben dem Adel vorzüglich dem Bischofe von Constanz und den Aebten von St. Gallen, Reichenau und Rheinau. Wenn allerdings in dem Bauernkriege der Normandie (996) kein ähnliches Motiv hervortritt, so waren dagegen die Aufstände in Jütland (1086) und in Schonen (1180) allein gegen kirchliche Zehnten und Frohnden gerichtet. Bekannter ist, daß seit 1207 im Stedingerkriege diese Reaction des freien Volksgeistes gegen solche Belastung mit ungewöhnlicher Gewalt hervortrat und nach einem langen Kampfe erst durch Aufbietung eines bedeutenden Kreuzheeres und Vernichtung eines edeln deutschen Volksstammes (1234) bezwungen werden konnte. Allein obschon fast gleich-

zeitig im Norden an den freien, mannhaften Bauern zwischen Ochte, Jahde, Hunte und Weser, im Süden an den trotzigen Herren und Städten der Languedoc von der Kirche ein so furchtbares Beispiel statuirt worden war, so brach gleichwohl wenige Jahrzehnde später, um die nämliche Zeit, wo der dortige Adel (1248) einen Bund wider den Klerus geschlossen hatte, nicht allzu weit von dem Schauplatze der letzterwähnten Gräuel, in der Picardie (1251) der Aufstand der Pastorellen aus. Der Anfang war ziemlich unschuldig. Ludwig der Heilige, zu kriegerischen Zügen ins heilige Land ferner außer Stande, hatte nach seiner Lösung aus der ägyptischen Gefangenschaft noch einmal als Pilger sich dorthin auf den Weg gemacht. Die Hoffnung, durch Heeresmacht den Ungläubigen etwas abzugewinnen, war dahin. Da verbreitete um die Osterzeit des Jahres 1251 von Flandern und der Picardie her gen Paris sich der Ruf, die Geringsten seyen auserwählt, mit dem Könige das heil. Land zu erobern, der Adel und die Klerisei aber Gott mißfällig und zur Demüthigung bestimmt a). Große Massen sammelten sich; an ihrer Spitze stand der Meister aus Ungarn, ein unbekannter Mann, bei Gehren, von nicht gemeiner Bildung und eindringender Beredtsamkeit, der sich dazu noch in den Schleier des Wundervollen zu hüllen wußte. Er gab vor, einen Brief von der Jungfrau Maria erhalten zu haben; darin stehe der Aufruf an alle Hirten, das heilige Land zu befreien. So folgte ihm und der Fahne mit dem Bilde des Lammes, die er trug, blindlings das abergläubische Volk b). Es galt

a) Matthaeus Paris ad a. 1251: Non enim complacuit deo Francorum superbia militaris.

b) Ibid.: Et quoscunque pastores ad se vocavit, ipsi relictis gregibus, armentis et equitiis, inconsultis dominis et parentibus ipsum non solliciti de victualibus pedetentim sequebantur.

also einen Kreuzzug, und um deßwillen wurde selbst von Seiten der Königinregentin Blanka anfangs die Bewegung gern gesehen. Aber unerwartet, wahrscheinlich durch eine ähnliche Wendung des Gedankens, wie bei den Circumcellionen im donatistischen Streite, durch die aufreizenden Reden der Führer und das Hinzutreten einer Menge schlechten Gesindels artete dieser nicht, wie sonst, von kirchlicher Autorität geleitete Kreuzzug gegen die Saracenen zu einem Kreuzzuge gegen die Kirche selbst aus. Aus der Mitte der Pastorellen traten Laienprediger [a]) auf, tadelten laut die Verderbniß der Kirche, gaben das Beispiel, sich über deren Gebote hinauszusetzen, und erregten den schlummernden Haß des Volks besonders gegen die Dominicaner und Franciscaner als Landstreicher und Heuchler, gegen die Cistercienser als Geizige und Habgierige, gegen die Benedictiner als Gefräßige und Stolze, gegen die Domherren als Halbweltliche und Schlemmer in köstlichen Speisen, gegen die Bischöfe und ihre Dienerschaft als gierig nach Gold und versunken in Genüssen, gegen den römischen Hof, als mit unaussprechlichen Gebrechen behaftet. Nach Verübung vieler Gräuel durch den wogenden Haufen gelang es den Gegnern erst nach Tödtung des Anführers, dann aber leicht, die nur durch ein schwaches Band zusammengehaltene Bewegung zu unterdrücken [b]).

XVII. Prüfen wir nunmehr die Protestation mit specieller Rücksicht auf unsere Hauptfrage nach der Verschiedenheit der Formen, in welchen sie sich bis zu Ende

---

a) Ibid.: Iam iamque delirantes illicita matrimonia contrahi fecerunt, et in suis praedicationibus a fidei christianae regulis duces et magistratus eorum, qui, quamvis laici, praedicare praesumpserant, enormiter aberrarunt.

b) Wachsmuth, Aufstände und Kriege der Bauern im Mittelalter, in Raumer's historischem Taschenbuche, Jahrg. 1834. S. 353.

des dreizehnten Jahrhunderts darlegt, so liegt diesen allen das Streben zu Grunde, einen durch Verweltlichung und Habsucht der Kirche gestörten Normalzustand wieder herzustellen. War nun das Uebel, welchem man zu steuern beabsichtigte, großentheils eine Folge der von der Kirche getragenen und durch sie tief in das Zeitalter eingreifenden communistischen Idee, so fragt es sich, wie das reformistische Streben zu dieser Idee sich verhielt. Hier zeigt sich nun ein durchgreifender Unterschied zwischen der politischen und religiösen Protestation darin, daß die erstere bei ihren Bestrebungen von jener Idee gar keine Notiz nimmt, die andere dagegen in mehrern ihrer Modificationen dieselbe den ihrigen zu Grunde legt. Dieß hängt aber mit dem damaligen Charakter der politischen Protestation überhaupt genau zusammen. Dieselbe erhob sich bis zu jener Zeit nur in Arnold von Brescia und einzelnen andern ihrem Jahrhunderte weit vorausgeeilten Männern der ghibellinischen Partei auf den universellen Standpunkt der Idee des Staates. Ueberall, wo wir derselben außerdem begegnen, ist sie gebunden an örtliche und zeitliche Verhältnisse. Sie arbeitet nicht aus dem allgemeinen Drange eines Weltbewußtseyns heraus, sondern aus dem Bewußtseyn bestimmter, einzelner, localer Bedürfnisse, Wünsche, Nothwendigkeiten; aus ihnen empfängt sie Antrieb, Richtmaß, Ziel. Sie ist also nicht theoretisch, abstract, sondern durchaus concret, praktisch, auf das unmittelbar zunächst Liegende gerichtet. Wo dagegen in der Protestation die religiöse Idee energisch und überwiegend sich geltend macht, da strebt sie, wie es die Art der Religion und ihrer Wirkung auf das Individuum überhaupt ist, über die Interessen der nächsten Umgebung und Gegenwart, über die Umgrenzung von Volk, Ort und Zeit hinaus zu einem Höhern und Allgemeinern. Sie ist daher auch gemäß diesem Universalismus nothwendig proselytenmacherisch und zwar in einem ganz andern

Sinne, als die politische, weil sie das eigene Bedürfniß überall in gleicher Weise wiederfindet, überall die gleichen Anknüpfungspunkte besitzt und nicht in Beseitigung localer Uebelstände, sondern nach ihrem rein ideellen Ausgangspunkte nicht eher sich beruhigen kann, als bis die Idee sich gänzlich vollzogen hat. Die politische Protestation will einen neuen Staatszustand, die religiöse einen neuen Weltzustand; die erstere strebt ihre Zwecke zu erreichen durch Verbesserungen in den Formen und der Gliederung der staatlichen Existenz und ist darum eben eine politische; die andere geht tiefer auf Begründung neuer Anschauung vom Wesen der menschlichen Gesellschaft und ist darum socialistisch. Nicht in einem einzigen der genannten Volksaufstände, so ausschließlich auch mehrere derselben gegen den Klerus gerichtet sind, bringt die Erregung des Kampfes einen socialistischen Gedanken zum Vorscheine; alle halten sich in der Sphäre des politischen Bedürfnisses. Der picardische Bauernkrieg aber, der aus einem religiösen Motiv ursprünglich hervorging, belehrt uns, daß eine vage religiöse Anregung nicht hinreicht, jenen Gedanken hervorzubringen, sondern hierzu ein positiver, geschlossener und durchgreifender religiöser Grundsatz gehört. Eben weil dieser nicht vorhanden war, gehört jenes Ereigniß auch bloß in das Gebiet der politischen Protestation. Was dagegen die religiöse und zwar zunächst die evangelische Protestation betrifft, so erblicken wir diese sogleich in ihrem Beginne mit Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne auf der Bahn zum Socialen. Christliche Bruderliebe und Gemeinschaft zu stiften, dem Sittenverderbnisse und der irdischen Selbstsucht entgegenzuwirken, war ihr vornehmstes Ziel. Den Cölibat, die Erschwerung der Ehen durch die ungebührlich weit ausgedehnten kanonischen Hindernisse hielten sie für die vornehmsten Ursachen der Sittenverderbniß. Peter zwang daher Mönche zum Heirathen, Heinrich schloß

viele Heirathen zwischen jungen Männern und Jungfrauen, ohne auf die kanonischen Hindernisse, als bloße Menschensatzungen, Rücksicht zu nehmen. Die Eheweiber hatten unter Anderem Enthaltung von aller Kleiderpracht eidlich zu geloben; dagegen sollte ins Künftige kein Eigennutz auf die Schließung der Ehen Einfluß haben; nicht eine Mitgift, Gold, Silber und Besitzungen sollten die Menschen, die Gott zu einem heiligen Vereine zusammenführte, bei einander suchen, die christliche Liebe sollte allen durch menschlichen Eigennutz gestifteten Unterschied aufheben. Heinrich verheirathete daher, der hergebrachten Sitte zuwider, Solche, die bisher als Leibeigene gedient hatten, mit Freien und gebrauchte das vom Volke in seine Hände gelegte Geld, um sie zu kleiden a). Wir treffen hier die evangelische Protestation noch auf jener Stufe der Unklarheit und stürmischen Verworrenheit befangen, welche die Folge eines falschen Spiritualismus zu seyn pflegt. Wie in ihrer Kirchenreform, so legt sich diese auch in ihrer Socialreform dar. Die Natur soll in ihre Rechte wieder eingesetzt werden; aber man erkennt nur die Gesetzmäßigkeit der physischen, nicht die der gesellschaftlichen Natur und verkümmert, anstatt Freiheit walten zu lassen, zum Theile durch Anwendung von Zwangsmitteln das wahrhaft sittliche Verhältniß des Individuums zu beiden. Aus diesem embryonisch trüben Zustande erhebt sich die evangelische Protestation zu voller Klarheit und Freiheit in der Secte der Waldenser. Wie es überall in der Kirchengeschichte kein untrüglicheres Kennzeichen eines die gesammte Religionsansicht beherrschenden übertriebenen Spiritualismus gibt, als die auch bei Peter und Heinrich stattfindende Verwerfung der Kindertaufe, so zeigt die Beibehaltung der letztern den gereinigten Charakter der Partei an. Dennoch wird nach einer sehr gewöhnlichen

a) Neander, der heil. Bernhard und sein Zeitalter, S. 259.

Annahme den Waldensern die Gütergemeinschaft zugeschrieben. Hätte sie wirklich stattgefunden, so müßte diese Erscheinung befremden und ließe sich bei einer so streng an dem evangelischen Lebenstypus haltenden Partei nur allenfalls erklären aus der mißverstandenen Auslegung von Apg. 2, 42., die sich einmal in der exegetischen Tradition festgesetzt hatte. In der That aber berichtet keine der zuverlässigern Quellen etwas der Art; eine stillschweigende Supposition aber verbietet bei den Waldensern der Mangel aller jener Principien der Ascese, aus denen die religiöse Gütergemeinschaft hervorgeht a). Zwar wird von dem Stifter der Partei, Peter Waldensis, erzählt, daß er vor seinem Ausgehen als Apostel des reinen Evangeliums alle seine Güter den Armen verschenkt habe; allein es fragt sich hier, wie schon oben bemerkt wurde, ob er nicht den irdischen Besitz bloß als ein relatives, anstatt, wie die gewöhnlichen Asceten, als ein absolutes Hinderniß der Wirksamkeit für das Reich Gottes angesehen habe. Ferner könnte man versucht seyn, die Notiz b) über einen bei ihnen bestehenden Unterschied zwi-

a) Die Gütergemeinschaft der Waldenser gehört ohnstreitig zu denjenigen Irrthümern, welche durch Freund und Feind gleichmäßig in ihre Geschichte eingeführt worden sind. Um sie zu Manichäern zu machen, sind sie von Katholiken mit Katharern oder Albigensern vermengt, um auch die Albigenser von dem Vorwurfe des Manichäismus zu befreien, sind von den Reformirten letztere zu Waldensern gemacht worden. Auch von dem neuesten Waldenserschriftsteller, A. Muston, histoire des Vaudois des vallées du Piemont. Paris 1834. Tom. I. p. 404., wird jenes Vorurtheil widerlegt.

b) Yvoncti Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno in Martene, Thesaur. Anecdot. Tom. V. p. 1781: Duo sunt genera sectae ipsorum. Quidam dicuntur perfecti, et hi proprie vocantur Povres Valdenses de Lyon, nec omnes ad hanc formam assumunt, sed prius diu informantur, ut et alios sciant docere. Hi nihil proprium dicunt se habere, nec domos, nec possessiones, nec certas mansiones. Coniuges,

schen perfectis und auditoribus in manichäisch-katharischer Weise auszubeuten. Aber wenn dort von den waldensischen Lehrern erzählt wird, daß sie Haus, Hof und Weib verlassen und ein wanderndes Leben als Nachfolger der Apostel geführt hätten, so ist dieß nach den gesammten Grundsätzen der Partei nicht zu verstehen als die Form einer höhern Lebensheiligkeit für Vollkommene, sondern nur als die durch gleiche Zeitumstände und Lebenszwecke gebotene Annäherung an das Beispiel der Apostel, an das Gebot Christi für seine Sendboten, nicht zwei Röcke zu besitzen, an die Grundsätze des Apostels Paulus über Räthlichkeit oder Nichträthlichkeit des Heirathens Solcher, die sich der Verbreitung des Evangeliums widmen. Wäre von der Ehe als einem absoluten Hindernisse höherer christlicher Vollkommenheit die Rede, so würden die Waldenser nicht den katholischen Priestern den Cölibat zum Vorwurfe gemacht haben. Mit einem Worte: die Waldenser stehen zu den socialen Ideen des Christenthums in jenem Verhältnisse, welches wir als das der wahrhaft christlichen Gemeinde gegenüber dem Essenismus oben bereits besprochen haben. Dagegen erneuerte sich in der katharischen Protestation das altmanichäische System in seiner ganzen Vollständigkeit. Dualismus in der Lehre vom göttlichen Wesen, Doketismus in der Lehre vom Erlöser, pantheistischer Spiritualismus in der gesammten Weltbetrachtung, kurz alle jene theoretischen Voraussetzungen, auf welchen eine naturwidrige Ascese beruht und immer neue Antriebe schöpft, waren hier in voller Stärke vorhanden. Daher entsprang auch jetzt aus dem Widerstande des geordneten physischen und gesellschaftlichen

---

si quas ante habuerunt, relinquunt. Hi dicunt se Apostolorum successores, et sunt magistri eorum, et confessores, et circumeunt per terras visitando et confirmando discipulos in errore. His ministrant discipuli necessaria.

Lebens gegen den Fanatismus einerseits ein erneuerter Esoterismus und Exoterismus, in der Ordensverfassung ein Unterschied zwischen den perfectis, welche durch eine besondere Art von Weihe, das consolamentum, sich zu der ganzen Strenge der Sittenlehre verpflichteten und damit dem sichern Märtyrertode entgegengingen, und den credentibus, welche, den weltlichen Lebensformen sich anbequemend, in fide perfectorum se salvari sperabant a); andererseits artete die Körperabtödung wie bei Einzelnen in der sognannten Endura b) bis zum eigentlichen Selbstmorde, so bei Andern zu den gräulichsten sittlichen Verirrungen c) aus. Bei solch straffer Spannung der ascetischen Idee erwachten natürlich auch von Neuem die Ansichten über die Sündlichkeit des irdischen Güterbesitzes d). Der Ausweg der Gütergemeinschaft durfte we-

a) Gieseler a. a. O. S. 548.

b) Das consolamentum war der Act der Aufnahme aus der Gemeinschaft der credentes in die der Vollkommenen, der Bekenner. In der Regel empfing es jeder credens unmittelbar vor seinem Tode als Mittel der Sündenvergebung. Manche begehrten es aber auch vorher. Da nun der Getröstete als Bekenner über kurz oder lang von dem Schwerte der Verfolgung erreicht werden mußte, also in steter Todesgefahr schwebte, so mochten Viele die Kraft nicht fühlen, diese immerwährende Marter zu tragen. Also enthielt man sich der Speise nach der Tröstung und gab sich dadurch den Tod. Dieß nannte man dann die Endura. Nicht jeder Getröstete nahm sie, sondern nur, wer das wirkliche Märtyrerthum nicht zu erwarten vermochte. Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Bd. 1. S. 255.

c) Petri Monetae Vallissarnensis historia Albigensium bei Gieseler (S. 548): Non credimus autem silendum, quod et quidam haeretici dicebant, quod nullus poterat peccare ab umbilico et inferius . . . Item dicebant, quod non peccabat quis gravius dormiendo cum matre vel sorore sua, quam cum qualibet alia.

d) Evervini Praepos. Steinfeldensis Epist. ad Bernardum in Mabillonii Analecta. Tom. III. p. 452: Dicunt apud se tantum Ecclesiam esse, eo quod ipsi soli vestigiis

gen der Gefahr, dadurch verrathen zu werden, wohl nur im Einzelnen sich einschlagen lassen a). Um so entschiedener aber richtete sich der diesen Secten eigene glühende Haß gegen die Kirche als Institut des Satans auch gegen den Reichthum des Klerus und der Mönche, gegen die Besitzenden überhaupt. Es bedurfte daher für diese Secten, wie für die katholische Protestation, nur eines stützenden und äußerlichen Erfolg versprechenden Anhaltpunktes in anderweitigen Elementen der Volksstimmung, in welcher der Gedanke einer Laienreformation ohnehin schon so lebendig war, um in dem Erheben des eigenen Gesetzes zum Gesetze für die Welt eine gewaltsame Socialrevolution zum Ausbruche zu bringen. Die Gewaltsamkeit gegen den eigenen Leib enthielt einen natürlichen Reiz zur Gewaltsamkeit an dem Gesellschaftskörper. Aber der Impuls eines theoretischen Dogmensystems war nicht

---

Christi inhaereant et apostolicae vitae veri sectatores permaneant, ea, quae mundi sunt non quaerentes, non domum, nec agros, nec aliquid peculium possidentes, sicut Christus non possedit nec discipulis suis possidenda concessit. Vos autem, dicunt nobis, domum domui et agrum agro copulatis, et quae mundi sunt huius, quaeritis: ita etiam, ut, qui in vobis perfectissimi habentur, sicut Monachi vel Regulares Canonici, quamvis haec non ut propria, sed possident ut communia, possident tamen haec omnia. De se dicunt: Nos pauperes Christi, instabiles, de civitate in civitatem fugientes, sicut oves in medio luporum, cum Apostolis et Martyribus persecutionem patimur: — vos autem mundi amatores cum mundo pacem habetis, quia de mundo estis. Pseudo-Apostoli adulterantes verbum Christi (qui) quae sua sunt quaesiverunt, vos et patres vestros exorbitare fecerunt: nos et patres nostri generati Apostoli in gratia Christi permansimus. Vgl. Neander, der heil. Bernhard, S. 242.

a) Die 1030 um Turin entdeckten Ketzer sagten: Omnem nostram possessionem cum omnibus hominibus communem habemus. Landulphi hist. Mediolanensis, lib. II. c. 27. in Muratori thesaur. scriptt. Itall. Tom. IV. p. 89.

einmal nöthig. Die katholische Protestation, theoretisch von der katharischen so gänzlich verschieden, besaß in den verwandten, praktischen Lebensgrundsätzen allein Elemente, welche mächtig genug waren, um am Schlusse des dreizehnten Jahrhunderts sie nicht nur zum zweiten Male in eine ähnliche, drohende Stellung der Gesellschaft gegenüber zu bringen, wie im Anfange desselben, sondern auch um im beginnenden vierzehnten Jahrhunderte einen wirklichen Ausbruch herbeizuführen, der an Furchtbarkeit die Excesse der Circumcellionen weit übertraf.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte.)

2.

Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe.

Ein Beitrag zur christlichen Sittengeschichte.

Von
Albert Hauber,
Archidiakonus in Tübingen.

Die nächste Veranlassung des folgenden Versuchs über Tertullian und seine monogamischen Lehren liegt in einer Aeußerung, welche Schwegler Seite 312. seiner Schrift über den Montanismus gethan hat: „die Kirche des neuen Jerusalems weist so viele, großentheils frappant ähnliche montanistische Züge an sich auf, daß man den Swedenborgianismus ohne Bedenken eine Repristination des Montanismus nennen kann." Da ich eben vor-

her die swedenborg'sche Ansicht von der heil. Schrift in einem Aufsatze, welcher dem letzten Hefte der mit dem Jahre 1839 zu Ende gegangenen tübinger theologischen Zeitschrift einverleibt ist, dargestellt hatte, so wurde ich durch jene Aeußerung Schwegler's begierig gemacht, die dort angedeutete Vergleichung zu vollziehen, ich fand aber bald den großen Unterschied, und daß Schwegler, welcher schon mit der Annahme geirrt hat, Tertullian sey der eigentliche Repräsentant des Montanismus, von welchem er doch nur ein mehr zufälliger Anhänger gewesen, sich durch einige wenige äußerliche Aehnlichkeiten zu jener Behauptung hat verleiten lassen, Aehnlichkeiten, wie sie zwischen allen Secten stattfinden und neben welchen die bedeutendsten Verschiedenheiten bestehen können. Allerdings nämlich sind beide, Swedenborg und Tertullian, Parakletenchristen, beide Chiliasten, beide mit ihrer Theorie aufs Praktische hinstrebend, aber in wie ganz anderem Sinne ist dieses der spiritualistische Swedenborg und der materialistische Tertullian, jener mit seiner rein moralischen Liebeslehre und dieser mit seiner beschränkten Ascese, jener der abenteuerliche Vorläufer unserer jetzigen Ethik, dieser der nicht minder abenteuerliche der mittelalterlichen Werkheiligkeit? Während Swedenborg's verstandestrüber Geist sich Mühe gibt, aus den Banden vertrockneter Kirchensatzungen loszukommen, befleißigt sich der scharfsinnige Tertullian vielmehr, sich und Andern auf alle Weise das Joch der Satzung aufzulegen. Beide sind sich nur nicht in Allem unähnlich und sogar, wie beide Chiliasten sind, bringt sie nur noch mehr aus einander, indem auch hier der subjectivste Spiritualismus Swedenborg's das neue Jerusalem am Ende ganz in seine eigene Person herein und mit den empfangenen neuen Offenbarungen des Schriftsinns zusammenfallen läßt, während Tertullian auf die äußere Umgestaltung der Sitte

und der Welt durch seinen, ihm selbst nicht eigenen, sondern von den montanistischen Propheten und Prophetinnen ausgegangenen Parakleten hofft und dringt a). Beide freilich haben dasjenige gemeinsam, was allen Secten von schwächerer Constitution natürlicherweise eigen ist: pikirte Unzufriedenheit mit der bestehenden Kirche, Geringschätzung der bisher dagewesenen und Ueberschätzung dessen, was sie wirklich oder vermeintlich Neues bringen; aber auch wieder die Art, wie Swedenborg und Tertullian dieses haben, ist völlig verschieden; denn Tertullian will ja am kirchlichen Dogma nichts ändern, sein Paraklet ist nur Erneuerer der kirchlichen Disciplin, während Swedenborg gerade die Lehre der Gesammtkirche von der Trinität und die der evangelischen Kirche von dem Glauben vor Allem ansicht und auch nicht sowohl die Disciplin verändern, als vielmehr die Gesinnung der Christen durch das Dringen auf Liebe veredeln will, — wodurch allein schon Schwegler's Classification des Swedenborgianismus, als eines recidiven Judenthums (a. a. O.), beseitigt wird. Tertullian läßt sich durchaus nicht mit Swedenborg vergleichen, und vollends die Persönlichkeit beider ist so verschieden, als nur etwas seyn kann: Swedenborg trocken, oft altbacken, von ermüdender Gewissenhaftigkeit im Schreiben, Tertullian munter, voll Witz, unbekümmert um das Recht seiner Beweise; Swedenborg ein gesetzter, gravitätischer Mann mit einem Herzen voll Liebe, Tertullian leidenschaftlich, abspringend, Funken jener Gluth sprühend, welche in späteren Jahrhunderten die Ketzer verbrannt hat, ohne festen sittlichen Mittel-

a) Das phrygische Pepuza der Montanisten und das swedenborg'sche Jerusalem im mittlern Afrika sind sich nur scheinbar ähnlich; denn das mittlere Afrika ist für Swedenborg, dessen ungeordneter Idealismus bald die Welt zum Menschen einschrumpfen, bald den Menschen sich zur Welt ausdehnen läßt, am Ende nur das menschliche Herz.

punkt oder, milder gesagt, ohne rechte Vereinigung seines innern sittlichen Dranges mit seinen Bestrebungen, seine Energie an Außendinge der Disciplin setzend, ein Unheimliches und Unfertiges in seinem Charakter. Interessant wäre es, diesen Mann mit einem Origenes oder Augustin zu vergleichen und nachzusehen, wie er mit dem erstern das Schicksal gemein haben konnte, officiell verdammt, dennoch eine Auctorität in der Kirche zu werden, und wie sich des andern breite Kirchenväterlichkeit zu dem spitzigen Wesen dieses von den Bischöflichen auf die Seite geschobenen, geistsprühenden, rhetorischen Parteigängers verhält. Er steht aber ganz eigenthümlich da; auch unter den Classikern findet sich kein Aehnlicher; wie Gfrörer ihn den christlichen Tacitus nennen mochte, begreife ich nicht, denn Niemand hat weniger den vornehm-ruhigen Zorn jenes Römers als Tertullian, und wenn vollends Schwegler, verleitet durch das Dringen Tertullian's auf Glaubenseinheit, von ihm als einer altrömischen, imperatorischen Natur (S. 302.) redet, so ist dieß eine völlige Verkennung. Viel eher möchte sich der Mann glänzender Tiraden, perfider Sophismen, heimathloser Beweglichkeit mit einem numidischen Reiter vergleichen lassen, der aus jeder Stellung seine Pfeile schießt und im Ansprengen wie auf der Flucht den Feind, dem er im ehrlichen Kampfe ausweicht, zu treffen weiß. Rennt und verrennt sich doch auch die Sprache oft genug über Stock und Stein. Tertullian hat seine eigene Art gar sprechend gezeichnet in demjenigen, was er von der Philosophie sagt (de anima cap. 2.): Formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc privat, de certis incerta praeiudicat, provocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam inter similia diversis etc. Neander hat nicht nur schlichter, sondern auch bei weitem treffender geurtheilt, wenn er (Antignostikus S. 7.) von Tertullian's punisch-römischer Natur redet; er war wirklich eine Mischnatur.

Seine Art vermag ich mir nicht deutlicher zu vergegenwärtigen, als durch die Vergleichung mit dem jungen Deutschland, nämlich in dem Sinne: man denke sich einen unserer jetzigen Litteraten nach der Mode, wie sie rasch, glänzend, abgerissen, nach Effect haschend, hinter sich eine reiche Litteratur, um sich eine verdrüßliche, abgespannte Lesewelt, ihr buntes, gaumkitzelndes Geschreib von sich geben, — in dessen Gemüth auf einmal der Blitz einer ungeahnten Religion einschlüge, und von nun an hätte der neue Grund mit der verdorbenen Gewandtheit des alten Modemannes zu hausen, so hat man den Tertullian; denn was unsere jetzigen Litteraten sind, das waren die lateinischen und griechischen Rhetoren zur Zeit des gesunkenen Roms. Tertullian aber war ein Rhetor und hat sein Rhetorthum nicht ausgezogen, als er den neuen Menschen anzog und Christ wurde; diese Mischung des Rhetors und des Christen ist sein Wesen, und beides fließt ohne organische Einheit so in einander über, daß man immer auch bei seinen glänzendsten Stellen im Zweifel bleibt, ob man den nur geistreichen oder den wirklich geistvollen Mann vor sich hat, und oft nicht recht weiß, ist es die Consequenz eines energischen Willens oder der Eigensinn eines rechthaberischen Verstandes, was ihn so entschieden und beharrlich in seinen Ansichten und Forderungen macht.

Bei dem nothwendigerweise mißglückten Versuch einer Auffindung der behaupteten Aehnlichkeit zwischen Swedenborg'schem und Montanistischem hat sich mir nun das Verstehen vom Charakter Tertullian's an und für sich selbst als eben so schwierig wie interessant aufgegeben, und ich habe geglaubt, diese Aufgabe in Verbindung mit der sittengeschichtlichen Untersuchung über seine Ansichten von der Ehe lösen zu müssen, da hier Tertullian ganz besonders seine Eigenthümlichkeit hervorgekehrt hat, und ohnehin tritt ja das Bild eines Mannes lebhafter

vor das Auge, wenn man ihn in einer Situation zeichnet. Hierbei werde ich zuerst zeigen, wie Tertullian sich in seinem Kampfe wider die zweite Ehe mit der herrschenden Kirche, mit dem alten und neuen Testamente, und namentlich mit dem Apostel Paulus auseinander setzt, sodann, welches eigentlich die Hauptposition war, aus welcher er diesen Kampf geführt. Hieran wird sich der Versuch knüpfen, die Stellung und den sittlichen Werth der tertullian'schen Ascese näher zu beleuchten und an diesem Beispiele dann überhaupt die Natur des Häretischen und dessen Verhältniß zur Kirche und ihrer Entwickelungsgeschichte nachzuweisen.

Die gewöhnliche Meinung über Tertullian in dieser besondern Beziehung ist nun die, daß er von den Montanisten die ascetische Strenge gelernt habe, welche jede zweite Ehe auch nach dem Tode des Gatten absolut verbietet, und so oft in seinen Schriften dieser Punkt berührt wird, sind die älteren Commentatoren und Herausgeber immer mit ihrem „montanizat" bei der Hand. Allein streng rigoristisch war Tertullian auch vor seinem Uebertritte zum Montanismus, woher es auch kommt, daß man bei mehreren seiner Schriften im Zweifel bleibt, ob man sie seiner früheren oder späteren Periode zutheilen solle, und es scheint mir überhaupt der zweite Wendepunkt seines Lebens nicht sowohl in seinen Uebertritt zu den Montanisten, als vielmehr mit dem Bruche zwischen ihm und der römischen Priesterschaft zusammen zu fallen, wovon dann allerdings sein, wiewohl sicher freies Anschließen an jene rigoristische Secte die Folge war. Daß an jenem Bruche der Neid und die Lästerungen der Römischen Schuld gewesen, bezeugt Hieronymus a) und wir

a) Möhler in seiner Patrologie, Band I. Seite 703., sucht zwar das Zeugniß des Hieronymus dadurch zu entkräften, daß er sagt, dieser Kirchenvater lasse hier wohl nur seine eigene Em-

hätten also hier aus frühester Zeit schon ein Beispiel von der ewigen Praxis Roms gegenüber andern Nationalitäten; Tertullian selbst war aber auch ganz der Mann für gegenseitige Eifersucht, denn an Geist, Beweglichkeit und Eifer muß er Alle weit überragt haben, an priesterlichem Wesen und Würde stand er dagegen weit zurück; er hatte aristokratische Gaben in demagogischer Form, und sein ganzes Wesen mußte ihn in die Opposition drängen und zwar in eine solche Opposition, an welcher die den Höherbegabten natürliche Sehnsucht nach Macht haftet. Deutlich geht dieß aus der Art hervor, wie er vom römischen Klerus redet; als Ascet und Montanist nennt er sie Psychiker, wirft ihnen wohl auch grobe Fleischessünden vor [a]; als Oppositionsmann spottet er ihrer Herrschsucht, zieht ihr vornehmes Wesen durch und weist sie zur Demuth (vgl. de virginibus velandis cap. 2., hauptsächlich die prophetische Ironie auf den Papst, de pudicitia cap. 1: audio edictum esse propositum, et quidem peremtorium, pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum dicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto [b]). Tertullian's Rigorismus, in der römischen Kirche, welcher er also bereits ihren latitudinarischen Weltherrschaftsinstinct anfühlte, keinen

---

pfindung sprechen. Allein daß Hieronymus Aehnliches bei den Römern erfahren hat, kann uns nur in der Vermuthung bestärken, es werde auch dem Tertullian nicht anders ergangen seyn, dessen entschiedenes, selbständiges Wesen eben so wenig den Römern gefallen haben mochte.

a) De monogamia, cap. 12.: ille vester Uthinensis nec Scantiniam (Gesetz des P. Scantinus de illicita Venere, worin Päderastie schwer verpönt war) timuit.

b) Vielleicht ist auch die Art, wie er de cultu feminarum, cap. 12., jener Siebenhügelstadt und ihres fluchwürdigen Putzes erwähnt, bereits ein Zeugniß schon früherer Gereiztheit gegen das römische Wesen; denn diese Schrift und ihren Zwilling de habitu muliebri wird man für vormontanistisch halten müssen.

Raum findend, hat sich später allerdings auf dieses montanistische Verbot der zweiten Ehe mit großem Nachdrucke geworfen, aber es ist, wie sich uns zeigen wird, dieß nur gleichsam ein willkommener Abzugscanal für seine ihm vorher innewohnende Strenge, ein geschickter specieller Ausdruck des in ihm wogenden und gährenden ascetischen Triebes, zugleich aber auch eine Vergeudung seiner sittlichen Kraft gewesen.

Seine Hauptschrift wider die zweite Ehe ist bekanntlich die de monogamia; sie hat zu Vorläuferinnen eine an seine Frau (2 Bücher), worin er dieser testamentarisch rathet, nach seinem Tode nicht wiederum in die Ehe zu treten, und eine an einen Witwer, de exhortatione castitatis, letztere montanistisch, aber mit Mäßigung abgefaßt, erstere noch innerhalb der religiös-sittlichen Betrachtungsweise vorwiegend sich haltend. Beide und namentlich die erstere und in Verbindung mit ihnen die Schriften de habitu muliebri und de cultu feminarum, so wie de virginibus velandis dienen dazu, die Elemente und die Extreme seines Keuschheitssinnes aufzudecken, welcher in der Schrift de monogamia, man kann sagen, eben so traurig als glänzend sich concentrirt, so daß Beat. Rhenanus in seiner Einleitung zu dieser Schrift den Tertullian einen in monogamia persuadenda egregie ineptiens mit vollem Rechte nennt.

Gleich zum Anfange dieser Schrift stellt Tertullian seine montanistische Lehre zwischen die der Häretiker und der Kirche mitten inne; jene, die Marcioniten, nennt er — und wir werden im Verlaufe noch mehrere ähnliche Ausdrücke hören müssen — Verschnittene wegen ihrer völligen Enthaltung, die Anhänger dieser, die Psychiker, wegen Zulassens zu mehrmaliger Ehe, aurigas oder perorigas, eine Bezeichnung derjenigen, welche das Begatten der Pferde besorgen; von seiner Partei aber behauptet er, daß sie das rechte Maß halte, indem sie beides, Freiheit und Ent-

haltung, vereinige, und ruft nach seiner Art, Zufälliges an Ewiges in raschem Sprunge zu bringen, aus: unum matrimonium novimus, sicut et unum deum. Bezeichnend für diese ganze Richtung der Ascese und des Mannes ist schon jene Behauptung, in der einmaligen Ehe liege das Maß der Ehe; denn es wird hier die Tugend des Maßhaltens, welche der Ehe beständig innewohnen soll, an den zufälligen Umstand des Todes von einem der Gatten geknüpft, wie wenn die Reihe an sie erst nach Auflösung der Ehe käme; und dieses Hinausverlegen der Tugenden aus der Mitte des Lebens an einzelne Punkte auf der Oberfläche desselben ist das Bezeichnende der Werkheiligkeit. Ganz richtig vergleicht er diese Art von Beherrschung des Geschlechtlichen mit dem Fasten (cap. 15.): nos non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus, si saepius ieiunamus; denn das Fasten ist, sobald es mehr seyn will, als eine „feine äußerliche Zucht", auch nur ein werkheiliger Nothbehelf wahrhafter Enthaltsamkeit und Mäßigkeit. Die Enthaltung von einer zweiten Ehe, meint nun Tertullian, komme die Psychiker sauer an, weil sie eben fleischlich gesinnt seyen, daher sie auch den montanistischen Paraklet, welcher die neue, schwerere Vorschrift der Einehe (ich will dieses Wort nach Tertullian's Vorgang für Nicht-Wiederholung der Ehe der Kürze halber brauchen) gegeben, leugnen. Und hiermit kommen wir zu der dogmatischen Rechtfertigung, welche Tertullian für diese neue Disciplin zu geben sucht. Das Gebot der Einehe ist eine neue Offenbarung, ausgehend von dem Paraklet, welchen Christus verheißen, und entsprechend dem Worte Christi (Joh. 16.): „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet's noch nicht tragen;" natürlich also sey dieß etwas Schweres, und lästiger als das bisherige müsse das seyn, was jetzt der Geist Christi sage. Verlange man aber Beweis, daß der Solches auferlegende Geist auch der echte sey, kein verführender, so sey

dieß das Kennzeichen, wenn er an der Regel des Glaubens nichts ändere: Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina. Ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto (de monog. cap. 2. cf. de virg. veland. cap. 1.). Als Dogmatiker weiß demnach Tertullian sich und den Geist seiner Partei völlig kirchlich, und nur in der Disciplin soll das Neue bestehen, das sie vor der bisherigen Kirche voraushaben. Diese mechanische Trennung des Dogmatischen und Ascetischen ist für seinen Standpunkt charakteristisch; es beweist, daß er im Grunde und nach seinem Bedürfnisse ein kirchlicher Mann war, welcher der größeren Gemeinschaft mehr durch sein Schicksal, vielleicht auch durch das ihrige, entfrembet wurde, und daß das Häretische doch eher die Oberfläche seines Wesens eingenommen; es hilft aber auch zugleich erklären, warum der Montanismus so kurzen Einfluß ausgeübt; denn ein System, das nur an einzelnen Werken corrigirt, den Glauben aber unberührt läßt, ist kein wahrhaft neues, es fehlt ihm mit der Tiefe an einer Zukunft. Gegenüber von den Versicherungen Tertullian's, daß an der Glaubensregel nichts geändert werde, erscheint es sonderbar, wenn er gleichwohl eine neue Jahreszeit der Welt mit seinem Paraklet anbrechen läßt; er selbst ist aber auch gar nicht im Reinen über das Verhältniß dieser neuen Periode zu den früheren, indem er sie bald als etwas völlig Neues, bald als eine naturgemäße Entwickelung des Früheren schildert, indem er bald drei, bald vier Offenbarungsperioden annimmt (Schwegler S. 34.) und diese verschieden abtheilt und benennt. Auch vermag er — und dieß ist gewiß ein Zeichen seines freieren Verhaltens zur montanistischen Secte — durchaus nicht bei seinen Behauptungen sich mit den neuen Prophetenstimmen zu beruhigen,

sondern es ist ihm beständiges Bedürfniß, in die frühere Zeit zurückzugehen und für seine Einehe bald aus dem Paradiese bald aus den Patriarchen, Priestern ꝛc. Bestätigung, und bei Jesus und den Aposteln theils Bestätigung, theils Entschuldigung zu suchen. Das neue Testament allerdings steht ihm im Wege; mit dem Anderslautenden im alten wird er kurz fertig; da seyen die Menschen eben noch unter dem Worte: „seyd fruchtbar und mehret euch", gestanden, und ihrer Herzenshärtigkeit Rechnung getragen worden; aber mit dem evangelischen Geiste, der die Stufe des Gesetzes überwunden hat, wie er bei Paulus und eben gerade auch in demjenigen, was Paulus von dem Wiederheirathen sagt, sich geltend macht, mit diesem Geiste hat Tertullian einen schweren Stand. Wir werden nun sehen, wie er sich dagegen wehrt, es wird sich aber auch zeigen, daß dem Tertullian, sofern er Ascetiker war, gerade das eigentlich Neue des Christenthums völlig fremd und zuwider ist und er sich in der Entwickelung der göttlichen Offenbarung die Gnadenzeit höchstens als eine vorübergehende (mit Rücksicht auf die Herzensschwachheit), das Evangelium als das eigentliche *παρείσακτον*, wirkliche Fortschritte aber nur in dem Steigen der sittlichen Strenge denken kann. Amputiren, einschränken, den unter dem Worte „seyd fruchtbar" wild aufgeschossenen Wald des Menschengeschlechtes durch Abstinenzgebote lichten, das ist ihm das letzte Ziel der neuesten Offenbarung; semper initia laxantur, fines contrahuntur. Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Silva erat vetus dispositio, quae in evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radicem arboris posita est (de exhort. castit. cap. 6.). Da aber nun gerade das N. T. dem weltabschneidenden Streben der montanistischen Strenge so wenig Vorschub leistet, so müssen seine Aussprüche gedreht und gewendet werden, bis sie passen oder doch nicht mehr schaden, und Tertullian

zeigt bei diesem Geschäfte allen Glanz seiner alten Advocatenart.

Den Uebergang zur Darstellung dieser seiner exegetischen Kunst mögen einige Anführungen aus der Anwendung des A. T. geben. Natürlich wendet sich Tertullian mit besonderer Vorliebe ins Paradies zurück, und findet die Aehnlichkeit zwischen dem ersten und letzten Adam, daß beide unverehelicht gewesen, der eine vor seinem Exile, der andere völlig (de monog. c. 5.); er beruft sich auf die Einzahl, in welcher das Wort „Gehülfin" bei der Erschaffung des Weibes stehe, daß Adam seine Töchter, die doch auch wie Eva von seinem Gebeine gewesen, nicht geehelicht (ebend. Kap. 4.), und daß ja Gott von den vielen Rippen Adam's nur Eine genommen habe, um sie zum Weibe zu formen: plures costae in Adam et infatigabiles manus in deo, sed non plures uxores apud deum (de exhort. castit. cap. 5.). „Erröthe, du Fleisch" — ruft er am Schlusse seiner Schrift de monog. aus, nachdem er Beispiele heidnischer Keuschheit angeführt — „erröthe, Fleisch, das du Christum angezogen hast. Es genüge dir, Einmal zu freien, wozu du am Anfange geschaffen, wohin du am Ende zurückgerufen wirst. Kehre wenigstens in den ersten Adam ein, wenn du's in den letzten nicht kannst. Einmal nur hat jener vom Baume gekostet, Einmal gelüstet, Einmal die Blöße bedecken, Einmal vor Gott erröthen, Einmal seine Schamröthe verbergen müssen, Einmal verbannt aus dem Paradiese unbefleckter Heiligkeit, hat er Einmal gefreit." Erst bei dem verfluchten Lamech erscheine die Mehrzahl der Ehe; numerus matrimonii — sagt Tertullian de exhort. castit. c. 5. und bringt geschickt die Doppelehe und die zweite Ehe unter den Gattungsbegriff der Zahl, um dieser zuschieben zu können, was jener gebührt — a maledicto viro coepit: primus Lamech, duabus maritatus, tres in unam carnem effecit, wovon er an einer andern Stelle Veranlassung nimmt, gegen

den Einwurf, daß ja auch andere Männer jener Zeit mehrere Weiber gehabt haben können, ohne daß dieses gerade aufgezeichnet stehen müsse, den eigenthümlich kühnen exegetischen Kanon aufzustellen: negat scriptura, quod non notat (de monog. cap. 4.) [a]). Andere Vergehungen, fügt er hier bei, haben die Sündfluth herausgefordert, welche die Zweiehen verdient, und Noah nicht allein, sondern selbst die unreinen Vögel haben nur paarweise Eingang in die rettende Arche gefunden. Ganz besonders merkwürdig ist es, wie Tertullian den Einwurf, welcher von der Geschichte Abraham's her gemacht werden konnte, zu entkräften sucht; vor seiner Beschneidung sey er monogam gewesen, nachher erst digam; nun sey aber der Abraham vor seiner Beschneidung, also der monogame, ein Vater der Gläubigen (man bemerke hier die zweite Generation paulinischer Schlußbildungsweise aus der Vorbildlichkeit Abraham's), wer daher den digamen Abraham zum Vorbilde nehme, der müsse auch den beschnittenen, wer in die zweite Ehe trete, müsse sich auch beschneiden lassen: recipis digamiam, admitte et circumcisionem; tueris praeputiationem, teneris et monogamiae. Adeo autem monogami Abrahae filius es, sicut et praeputiati, ut, si circumcidaris, iam non sis filius, quia non eris ex fide, sed ex signaculo fidei praeputiatione iustificatae (de monog. cap. 6.); auf solche überraschende Weise weiß der Advocat der Einehe der Instanz der Gegner im Pariren eine neue entgegenzustellen, wiewohl allerdings nur unter der Voraussetzung, daß dem Gegner der dem Abraham vor seiner Beschneidung von der Hagar geborene Sohn gerade nicht in Erinnerung komme; so sehr Bedürfniß war es auch dem Juri-

a) Eine Anwendung dieses Kanons macht er auch auf die Frage, ob die Apostel verehelicht gewesen (de monog. cap. 8.): Petrum solum invenio maritum, per socrum, monogamum praesumo.... Ceteros cum maritos non invenio, aut spadones intelligere necesse est, aut continentes.

sten Tertullian, für den idealen Glaubensabraham des Paulus einen eigenen historischen status, durch den er von dem gesetzlichen Abraham streng geschieden würde, herauszubringen. Nun aber David und Salomo? Von ihnen spricht Tertullian kurz und geringschätzend (aliquis David, aliquis Salomo) und verweist lieber auf den keuschen Joseph, auf Moses und Aaron. Einen Hauptbeweis für seine Einehe sucht Tertullian, unter Voraussetzung des allgemeinen Priesterthums bei den Christen, aus den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über die Priesterheirathen zu gewinnen. Mit großer Zuversicht und Unbefangenheit citirt er (de monog. cap. 8. und de exhortatione castit. cap. 7.) den Leviticus, in welchem geschrieben stehe: meine Priester sollen nicht öfters heirathen! Hiervon findet sich nun aber im Leviticus nichts; nur Kap. 21. V. 13. wird dem Hohepriester verboten, eine Witwe zu nehmen, und Kap. 22. V. 13. heißt es: wird eines Priesters Tochter eine Witwe oder ausgestoßen und hat keinen Samen und kommt wieder zu ihres Vaters Haus, so soll sie essen von ihres Vaters Brod u. s. f. Tertullian macht also aus dem Verbote, keine Witwe zu heirathen, ein Verbot der zweiten Ehe für den Priester, und verwandelt einen hypothetischen Satz in einen kategorischen, um seine Meinung im Leviticus wieder zu finden a). Nimmt er's

a) Die Zuversichtlichkeit, womit Tertullian citirt: cautum est in Levitico: sacerdotes mei non plus nubent, hat mich auf die Vermuthung geleitet, er möchte sich eben in der Angabe des Orts versehen haben, das Gebot selbst jedoch irgendwo anders im A. T. stehen; ich habe aber nur in Ezechiel 44, 22. eine entsprechende, aber auch widersprechende Stelle finden können, wo es heißt: Priester sollen keine Witwe noch Verstoßene zur Ehe nehmen, sondern Jungfrauen vom Samen des Hauses Israel, oder eines Priesters nachgelassene Witwe. Vergl. Michaelis, mos. Recht, Bd. II, §. 99. S. 161. Tertullian leitet bei obiger Gelegenheit (de monog. cap. 7.) das allgemeine Priesterthum der Christen sinnreich aus dem Gebote Jesu an jenen Jüng-

nun bei diesem Punkte nicht genau mit dem Citiren, so zeigt er bei einem anderen, seiner Ansicht sehr ungünstigen Gesetze des A. T. nur noch mehr Kühnheit im Schließen. Man berufe sich auf die Leviratsehe — sagt er de monog. cap. 7. — und schließe daraus auf die Erlaubniß öfterer Ehe. Aber jene habe ihren Grund gehabt erstlich in der damaligen Geltung des „seyd fruchtbar" —; und dieß sey nunmehr aufgehoben durch das „die Weiber haben, daß sie seyen, als hätten sie keine" (1 Kor. 7, 29.) — zweitens haben damals noch die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht und deßwegen auch für Nachkommenschaft gesorgt werden müssen, jetzt aber stehe man in der Erfüllung der Weissagung (Jer. 31, 29—30.): „zur selbigen Zeit wird man nicht mehr sagen: die Väter haben Heerlinge gegessen und der Kinder Zähne sind stumpf worden, sondern ein Jeglicher wird um seiner Missethat willen sterben." Drittens sey damals Kinderlosigkeit eine Schande gewesen, diese Schande sey aber jetzt durch die Verheißung des Himmelreichs an die Spadonen abgethan. Und nun der Schluß: sepulta lege succedendi in matrimonium fratris, contrarium eius obtinuit, non succedendi in matrimonium fratris (Tertullian verwandelt durch die Verschiebung des Wörtchens non, indem er lex non succedendi statt non (nulla) lex succedendi hören läßt, das contradictorische Gegentheil in ein conträres). Aber nicht

---

ling ab: laß die Todten ihre Todten begraben; denn hiermit habe Jesus seine Jünger den Priestern des alten Bundes gleichgestellt, welche durch Berührung der Todten sich nicht verunreinigen sollten. Doch corrigirt er sich wieder und fragt: ergo et nos hoc interdictum observare debemus? non utique. Vivit enim unicus pater noster deus et mater ecclesia et — nun die schöne Kirchhofsaufschrift — neque ipsi mortui sumus, qui deo vivimus, neque mortuos sepelimus, quia et illi vivunt in Christo. Zuletzt beschränkt er sich dann doch darauf, zu sagen, das Gesetz Mosis habe in seinen Priestern die Monogamie der Christen wenigstens prophezeit.

genug, er schließt weiter: das Gesetz gebot die Leviratsehe mit dem Bruder des verstorbenen Mannes. Dieß ist aufgehoben. Nun verbot das Gesetz auch die Ehe mit des Bruders Frau (Lev. 20.), das Evangelium aber gebietet, höchstens im Herrn, d. h. einen Christen zu ehelichen. Alle Christen sind Brüder, folglich — muß eine christliche Witfrau aufs Wiederheirathen verzichten: sine dubio, dum ille prohibetur denuo nubere, et illa prohibetur, non habens nubere, nisi fratri. Somit ist nicht nur der Einwurf von der Leviratsehe her entkräftet, sondern mit ihm zugleich des Apostels Paulus Erlaubniß zur zweiten Ehe durch die Kunst des Advocaten eludirt, welcher in rascher Wendung die geistliche Bruderschaft der Christen der leiblichen des mosaischen Gesetzes substituirt.

Gehen wir nun an Tertullian's Art, das N. T. für seine Zwecke zu erklären. Als Thürhüter christlicher Heiligkeit begegnen uns hier, sagt Tertullian de monog. c. 8., die Einehe und die Enthaltung in dem keuschen Priester Zacharias und in dem ehelosen Johannes; Maria stelle beiderlei Heiligkeit dar, die der Jungfrau und der nur Einmal verehelichten Mutter; der alte Simeon sey gewiß nicht digam gewesen und jene alte Witwe, die dem Tempel gedient, zeige mit ihrem Beispiele, wie man dem geistlichen Tempel, nämlich der Kirche, anzuhängen habe. Und wie das Kind, so habe auch der herangewachsene Jesus nur keusche Umgebungen gehabt; bloß Petrus sey verehelicht gewesen, von der andern Apostel Ehestand werde nichts erwähnt, also müsse man annehmen, daß sie entweder ganz ehelos oder doch ohne Gebrauch der Ehe gewesen seyen (siehe die Anmerkung oben S. 619.). Die Weiber, welcher 1 Kor. 9. Erwähnung geschehe, seyen nicht Ehegatten, sondern Begleiterinnen der Apostel gewesen; Matth. 10. werde den Kindern, als geschlechtlich Unschuldigen, das Himmelreich verheißen, Matth. 17. die Tauben als Muster, — Tertullian meint, — auch der Keuschheit

und Einehe vorgehalten; und wenn die Samariterin Joh. 4. sage, sie habe keinen Mann, so geschehe dieß, ut adulterum ostendat numerosum maritum. Dort auf dem Verklärungsberge sey der monogame Moses und der ehelose Elias bei Jesus gewesen, und zuletzt: nur einmal bei Einer Hochzeit ist Jesus zu Gast, obwohl viele Hochzeiten gehalten wurden, totiens enim voluit celebrare eas, quotiens et esse. Hier fühlt jedoch Tertullian selbst, daß er gar zu sehr die Schrift presse, und fährt Kap. 9. fort: sed haec argumentationes potius existimentur de coniecturis coactae, si non et sententiae astiterint.

Ehe wir seine eigentlichen Hauptgründe angeben, müssen wir jedoch nunmehr sehen, wie er sich mit dem Apostel Paulus zurechtfindet, gegenüber von welchem er einen um so schwereren Stand hatte, weil Paulus selbst für seine Person den Wunsch ausspricht, daß Alle lieber möchten ehelos bleiben, aber dann doch die Erlaubniß zur Ehe zu geben sich gedrungen achtet. Denn man muß wohl anerkennen, beide hatten darin gleiche Prämissen, daß sie das ehelose Leben für Gott wohlgefälliger hielten und — unter den Zeitumständen — für heilsamer. Aber indem der gesunde Paulus seinen sittlichen Drang und seine Ansicht zu mäßigen vermochte durch die ihm von der Erfahrung gebotene Einsicht in die Schwachheit des Fleisches, also in die Gefährlichkeit zu großer Strenge und durch die kritische Kraft seines Verstandes, welcher ihn das göttliche Gebot und sein subjectives Wünschen sogar da noch unterscheiden lehrte, wo er von höherer Begeistung sich getragen fühlte (1 Kor. 7, 40.), konnte Tertullian in seiner werkheiligen Hast den Forderungen der sophistischen Natur nicht entgehen, welche ihn den Schluß aus den paulinischen Prämissen vollziehen hieß. Denn das ist die Art und das Kennzeichen der Geister zweiten Ranges, daß sie Consequenzen spinnen aus demjenigen, was ursprüngliche Geister aufstellen, während

diese den Faden zu rechter Zeit abzubrechen und wieder von Neuem am Inneren anzuknüpfen wissen. In wem die göttlichen Gedanken nicht selbst und unmittelbar arbeiten, sondern nur als überkommene und reflectirte, bei dem geben sie sich gerne mit einem Streben nach Ausbreitung auf der Oberfläche kund zum Ersatze für mangelnde Tiefe. Tertullian ist aber entschieden kein tiefer, kein eigentlich genialer Mann; er ist daher auch bei aller Kunst des Schließens doch sich selbst nichts weniger als treu. Als Beweis diene eben die Art, wie er das Verhältniß zwischen Ehe und Enthaltung an verschiedenen Orten verschieden schildert. Gegen Marcion vertheidigt er die Ehe als ein Gut (adv. Marc. I, 29.), nennt diesen schlimmer als Pharao, der die Kinder getödtet habe, welche Marcion nicht einmal zum Leben kommen lasse: nihil apud ambos de homicidio differt, sed utroque homo interficitur, sub altero iam editus, sub altero edendus (vergl. adv. Marc. IV, 23.). Sie, die Montanisten, ziehen zwar die Enthaltung dem Ehelichen vor, aber nicht ut malo bonum, sed ut bono melius, und es sey die jetzt vom Paraklet gebotene Beschränkung der Ehe auf Eine nicht ein Vorwurf gegen die Ehe selbst, sondern nur für die Gegenwart nothwendig und naturgemäß: non accusanda caeditur silva nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens; sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi. Wie könnte der beste Gott den Menschen selig machen wollen und doch verbieten, daß er geboren werde, indem er die Ursachen des Geborenwerdens entfernte? wie könnte er den lieben, dessen Entstehen er nicht liebte?

So spricht Tertullian gegen Marcion; aber ganz anders erklärt er den von Paulus ausgesprochenen Vorzug des Ledigbleibens (ad uxor. I, 3.). Zwar sey die Ehe allerdings ein Gut, aber indem das Ledigbleiben über jene gestellt werde, — dieses wegen der Bedrängniß der Zeit, —

und die Ehe nur erlaubt — wegen der Gefahr der Versuchung — so stelle sich deutlich heraus, daß die Ehe nur aus Noth erlaubt werde, quod autem necessitas praestat, depreciat ipsa. In dieser noch mild gehaltenen Schrift erscheint also die Ehe, welche gegen Marcion als wirkliches Gut vertheidigt wird, bereits als ein verdächtiges (suspectam habet permissionis suae causam) und etwas abgeschätztes Nothgut. Und wenn es vollends heiße, es sey besser freien als Brunst leiden, fährt er in derselben Stelle fort, so sey ja dieß bloß ein Gut im Vergleiche mit einem Uebel; nur deßwegen sey es besser freien, weil es schlimmer sey brennen; aber darum, weil etwas kein Uebel sey, sey es noch kein Gut u. s. f. Was aber Tertullian gegen Marcion als ein wirkliches Gut, in der Schrift an seine Frau als ein verdächtiges Gut schildert, das stempelt er in seiner Hauptschrift über die Einehe endlich zu einem wirklichen Uebel. Hier sagt er (de monog. cap. 3.): „Wie mag man das für ein Gut ansehen, was nur besser ist als eine Strafe, was nur im Vergleiche mit dem Allerschlimmsten als besser erscheinen kann? Ein Gut ist das, was an und für sich selbst diesen Namen führt, ohne die Vergleichung — ich sage nicht eines Uebels, — sondern auch nur eines andern Guten zu Hülfe nehmen zu müssen. — Muß man es aber vermöge der Vergleichung mit einem Uebel ein Gut nennen, so ist es nicht sowohl ein Gut, als vielmehr eine Art geringeren Uebels, das nur, im Schatten eines größeren Uebels stehend, zu dem Namen eines Guten hinaufgeschraubt wird (genus mali inferioris, quod ab altiori malo obscuratum ad nomen boni impellitur) — so ist es auch besser, Ein Auge verlieren als alle beide." Hier sucht Tertullian dann auch aus des Apostels eigenen Worten zu beweisen, daß dieser eigentlich die Wiederverheirathung selbst verboten habe; denn indem Paulus wünsche, es möchten lieber Alle seyn wie Er, und hinzufüge, „ich halte aber, ich habe

auch den Geist Gottes," nehme er ja aus Vollmacht des heiligen Geistes wieder zurück, was er aus Noth erlaubt hatte. Für Tertullian war es natürlich nicht möglich, das zu reimen, wie Paulus sich den Geist zuschreiben und dennoch im richtigen Gefühle, daß hier seine Subjectivität über den eigentlichen Sinn des Geistes hinausgreife, keinen Gebrauch von der auf das Haben des Geistes sich gründenden Autorität machen mochte.

Ganz die gleiche Beweisführung hat Tertullian in der Schrift de exhort. castit. cap. 4. Hier ist er noch kühner im Umdrehen der paulinischen Worte. Denn Paulus, sagt er, wolle, daß man sey wie Er, also wolle er nicht, daß man anders sey, und id, quod non vult, nec sponte nec veritate permittit. Man solle nur recht genau hinsehen: es liegen in dieser Sache zwei consilia vor, das eines sachverständigen Menschen (hominis prudentis) und das des heiligen Geistes; das Gutachten des Menschen laute auf Erlaubniß, das des Geistes auf Enthaltung; da müsse man nun natürlich derjenigen Ermahnung den Vorzug geben, welcher die Göttlichkeit zur Seite stehe. Ja zuletzt schließt Tertullian, indem er die Gesetzeskraft, welche den kaiserlichen Antworten bei Rechtsstreitigkeiten zukam, auf diesen Fall anwendet: factum est iam non consilium divini spiritus, sed pro eius maiestate praeceptum. Man hat hier schon die Anfänge jener consilia evangelica und jener Trübung des Sittlichen durch das Juridische, woran die Moral der mittelalterlichen Kirche kränkelt. Dieser glänzende Beweis von der Kunst eines Advocaten, auf die Seite seiner Sache die unverletzliche Majestät Gottes herüberzubringen, wird übrigens fast noch überboten durch den Scharfsinn des Philosophen, der in dem vorhergehenden Kapitel derselben Schrift den Proceß über die Einehe selbst in das metaphysische Wesen Gottes hineinzuverlegen versteht. Gleichwie nämlich später im Streite über die Prädestination die Unterscheidung eines zweifachen Willens in Gott, des ernstlichen

und des verstellten, von denjenigen aufgebracht wurde, welche eben auch die Consequenzen göttlicher Grundgedanken in ihre äußersten Spitzen auszuspinnen sich getrieben fanden, so hat schon Tertullian, der Vater theologischer Sophistik, seinem Ehemonismus zulieb einen eigenthümlichen Dualismus in den göttlichen Willen zu bringen versucht: nicht Alles erlauben — philosophirt er de exh. cast. cap. 3. — geht aus dem reinen und vollen Willen des Erlaubenden hervor, es ist zwar nicht ohne Willen, aber hat seine Mitursache in dem Andern, dem erlaubt wird, und kommt so gleichsam aus einem unwilligen, passiven Willen (quasi de invita venit voluntate, passa causam sui, quae cogit voluntatem). Gott mache nun zuweilen einen Unterschied zwischen Gebotenem und Erlaubtem, und da dürfe man nicht zweifeln, was man wählen müsse, ob was Gott mehr oder was er weniger wolle; denn eben indem er gezeigt, was er mehr wolle, habe er den kleinern Willen durch den größern abgethan (ostendendo quae magis velit minorem voluntatem maiore delevit). Und nun: Ergo si ideo declaravit, ut id secteris, quod magis vult, sine dubio, nisi ita facis, contra voluntatem eius sapis sapiendo contra potiorem eius voluntatem, magisque offendis, quam promereris. Also um die paulinische Erlaubniß zu eludiren, wird diese scharfsinnige Unterscheidung eines ganzen und halben, eines reinen und leidenden, des größeren und kleineren Willens in Gott gemacht. Ich finde, daß gar oft bei Tertullian philosophische Gedanken auf solche zufällige Weise entstehen, die man dann sich hüten muß, als Glieder eines speculativen Systems zu betrachten, während sie vielmehr nur als Einfälle in das Gebiet der Speculation anzusehen seyn werden.

Wer nun so mit dem N. T. umgeht, wie wir an Tertullian bei seiner Auslegung der paulinischen Ehevorschriften gesehen haben, der hat seine Ansichten nicht aus

dem N. T., vielmehr zeigt eben die künstliche Behandlung der Worte a), daß er dem Geiste, der sie eingegeben, fremd ist. Tertullian beruft sich natürlich namentlich auch häufig auf die Stelle, wo Jesus von den Verschnittenen um des Himmelreichs willen redet (Matth. 19, 12.), und sucht daraus abzuleiten, daß sein Paraklet eigentlich eher noch milder sey als Jesus und als er das Recht gehabt hätte. Nihil novi paracletus inducit (de monog. cap. 3.), quod praemonuit definit, quod sustinuit exposcit. Et nunc recogitans ista facile tibi persuadebis, multo magis unicas nuptias competisse paracleto praedicare, qui potuit et nullas, magisque credendum temperasse illum, quod et abstulisse decuisset, si quae velit Christus intelligas. Aber wenn er sich hier mit dem N. T. conform glaubt, so klingt doch da und dort Unzufriedenheit mit dem milden Geiste des Evangeliums durch, wie es nicht anders seyn kann bei allen Parakletenchristen, und einmal, möchte ich meinen, hat er den Paulus selbst ironisirt, wo er nämlich unter den Beispielen heidnischer Keuschheit und Einehe (die genothzüchtigte Römerin, welche sich erstochen, die Vestalinnen, pontifex maximus, Cerespriester, welche pro diaboli aemulatione die Keuschheit pflegen) auch die Dido erwähnt und, Pauli Wort umdrehend, sagt: maluit e contrario uri quam nubere (de monog. cap. 17., de exhort. cast. cap. 13).

a) Nur noch zwei Beispiele. 1 Tim. 5. will Paulus, daß die jungen Witwen heirathen: dieß sey, meint Tertullian, nur von denjenigen zu verstehen, welche vor ihrer Bekehrung Witwen gewesen. Man berief sich auf Röm. 7, 3. Allein dieß sey altes Gesetz, und es heiße sogleich nachher: ihr seyd getödtet dem Gesetze (V. 4.). Also quia iam mortificata es legi, non potest tibi licere, cum recessisti ab ea, apud quam tibi licebat (de monog. cap. 13.). Und ebendaselbst sagt er (Kap. 11.), wie hätte Paulus, wenn er mehrmaliges Ehelichen gewollt, die Abstammung der Gläubigen von Isaak, dem Einmal verehelichten, vertheidigen können?

Seine Hauptgründe für die Einehe hat Tertullian anderswoher als aus der Schrift. Wir werden nun zu ihnen kommen, nachdem wir vorerst noch einiger mehr der oberflächlichen Beweisführung angehörigen kurz Erwähnung gethan haben werden. Zum voraus muß aber die Bemerkung geschickt werden, daß bei weitem die meisten seiner Gründe gegen die zweite Ehe vielmehr gegen die Ehe selbst und an und für sich gelten, eine Erscheinung, welche im Folgenden ihre Erklärung suchen wird. So sagt er unter Anderm (de exhort. cast. cap. 10.), Paulus empfehle zeitweise Enthaltung von dem ehelichen Genusse, um desto besser beten zu können; nun solle man aber ohne Unterlaß beten, also —. Man schütze, um wieder ehelichen zu können, die nöthige Sorge für das durch eine neue Frau zu ordnende Hauswesen vor (ebendaselbst Kap. 12.); aber ein Witwer komme auch fort, so gut als Reisende oder Soldaten, und wir seyen ja Pilgrime, Streiter in dieser Welt. Oder man solle eine arme, alte Witwe ins Haus nehmen. Nachkommenschaft bedürfe der Christ, der übernächtige, ohnehin keine, der Knecht Gottes, der sich selbst von der Welt enterbt, keine Erben. Kinder hindern ja nur bei Anfechtungen; und wären sie nicht etwas Unbequemes, so hätte man gewiß keine Gesetze, welche sie zu erhalten zwingen, quia sapiens quisque nunquam libens filios desiderasset. Wolle man nun der schwangern Frau Abtreibungsmittel geben, oder Gott bitten um Abwendung, da man doch selbst hätte dafür seyn können? Oder nehme man eine alte, abgestandenere (ich darf mir nicht erlauben, durch euphemistische Uebersetzungen das Bild Tertullian's zu verzeichnen, nur muß ich hier und da ein Wort unübersetzt lassen), so sey man doch nicht sicher, ja sie könne eher schwanger werden, si quis praesumtione huius providentiae suae aemulationem provocarit. Aehnlich spricht er auch de monog. 16., nur daß hier, wie überhaupt in dieser Schrift, die

Farben greller werden. So droht er denen, welche vom Heirathen nicht lassen wollen, mit dem „Wehe den Schwangeren und Säugenden" im Hinblicke auf das Ende der Welt: satis opportunos novissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colligant, ubera fluctuantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes favent antichristo, in quae libidinosius saeviat, adducet illis carnifices obstetrices. Mehreremal sucht auch Tertullian einen Beweis für die Einehe aus der Ordnung des Kirchendienstes abzuleiten. Denn die alte Kirche, jene apostolische Forderung, daß ein Bischof Eines Weibes Mann seyn solle, von dem Nebeneinander der Frauen auf ein Nacheinander ausdehnend, hatte die jetzt noch dem griechischen Klerus geltende Regel, daß kein Kleriker zum zweiten Male ehelichen und kein zum zweiten Male verehelichter in den Klerus gewählt werden dürfe. Hiervon nahmen die Gegner den Einwurf, daß die den Klerikern auferlegte Beschränkung gerade die Erlaubniß für die übrigen Christen ausspreche, weil, was Einzelnen gelte, ebendamit nicht Allen. Tertullian ist nicht verlegen, hiergegen sophistisch zu behaupten, dann müßte ja auch, was der Apostel Allen vorschreibe, den Bischöfen nicht gelten, sodann aber zu fragen: woher Bischöfe und Klerus? nicht aus der Gesammtheit der Christen? Ist nun nicht die Gesammtheit zur Einehe verbunden, woher Kleriker nehmen? soll man etwa einen eigenen Stand von Einmalverehelichten gründen, aus welchem die Kleriker gewählt würden? (de monog. cap. 12., vgl. ad uxorem I, 7.). Um aber den Vertheidigern der Laienfreiheit nicht Zeit zu der Entgegnung zu lassen, daß ja ein solcher Stand natürlicherweise immer vorhanden sey, nämlich in allen denen, welchen ihre erste Frau noch nicht gestorben, fährt Tertullian fort: bei Aufregungen wider den Klerus berufen sich ja Alle sogleich auf das allgemeine Priesterthum, daher müssen auch Alle priesterliche Zucht halten, um ihres Priesterthums würdig zu seyn. Freilich die

Psychiker haben auch digame, sogar päderastische Bischöfe. Auch sey in derselben Stelle (1 Tim. 3.) den Bischöfen noch mehr verboten, was zugleich den Laien gelte.

Solche und ähnliche Beweise sind natürlich nicht ernstlich zu nehmen; ich führe sie auch nicht an, um damit Tertullian's Ansicht von der Einehe, sondern um die Art desto deutlicher zu machen, wie er für seine Ansicht auf alle Weise guten Schein zu gewinnen sucht.

Ernster ist es ihm mit folgenden Gründen: Gott endigt, sagt er (ad uxor. I, 7.), mit dem Tode des Gatten die Ehe selbst; quid tu restaures, cui finem deus posuit? quid libertatem oblatam tibi iterata matrimonii servitute fastidis? und de exhort. castit. cap. 1. heißt es: modestiae laus est ablatum non desiderare, et ablatum a deo domino, sine cuius voluntate nec folium de arbore labitur. Aus diesem in gewissem Sinne tieferen Gedanken steigt ihm aber sogleich wieder ein Sophisma hervor: wenn ohne des Vaters Willen, sagt er (de monog. cap. 9.), auch nicht Einer von zwei Sperlingen auf die Erde fällt und wenn, was Gott zusammengefügt hat, der Mensch nicht trennen soll durch Ehescheidung, so muß man auch anerkennen, daß, wo Gott geschieden hat durch Tod, der Mensch nicht zusammenfügen soll durch Heirath, denn es ist eben, als ob man das Zusammengefügte schiede, wenn man gegen Gottes Willen wieder zusammenfügt, was geschieden ist. Es erscheint also dem Tertullian mit dem Tode des Einen Gatten das Männliche und Weibliche überhaupt geschieden, und hiermit die Aufhebung jedes sexuellen Verhältnisses für immer von Gott beabsichtigt.

Er erklärt weiter die zweite Ehe für eine Doppelehe, es sey im Grunde gleich, ob einer zwei Weiber nach einander oder mit einander habe; neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint (de monog. cap. 4.). Ja die zweite Ehe wird ihm endlich zum eigentlichen Ehebruche. Eine Frau, führt er

aus (ebend. Kap. 10.), welche ihren Mann verloren, müsse, wenn sie mit ihm feindselig gestanden, um so weniger einem andern Manne sich verbinden, weil sie ja mit dem ersten noch in einem Processe vor Gott verhängt sey (ergo hoc magis ei iuncta est, cum quo habet apud deum causam), habe sie aber im Frieden mit ihm gelebt, so müsse sie auch darin bleiben mit ihm, von dem sie sich ja doch auch nicht hätte scheiden lassen mögen; bete sie doch fortan für seine Seele und opfere an den Jahrestagen seines Entschlafens und hoffe, bei der Auferstehung wieder mit ihm vereinigt zu werden. So aber, wenn sie sich wiederum verheirathe, hätte sie den ersten Mann im Geiste, den andern im Fleische, und hoc erit adulterium, unius feminae in duos viros conscientia; si alter a carne disiunctus est, sed in corde remanet, illic ubi etiam cogitatus sine carnis concupiscentia et adulterium ante perficit ex concupiscentia et matrimonium ex voluntate. Usque adhuc maritus est, ipsum illud possidens, per quod et factus est, i. e. animum, in quo si et alius habitabit, hoc erit crimen. Ceterum non est exclusus, si a viliore commercio carnis discessit. Honoratior maritus est, quanto mundior factus est. Neander im Antignosticus (S. 257.) bemerkt zu dieser Stelle, die Art, wie Tertullian, der Montanist, hier über die Ehe spreche, sey desto merkwürdiger, da jene pietistisch-ascetische Richtung des Montanismus so leicht den Sinn für das rein Menschliche in allen Verhältnissen, welcher durch das echte Christenthum immer nur noch zarter und inniger werde, hätte unterdrücken können. Allerdings kommt hier bei Tertullian eine tiefere Ansicht von der Ehe zum Vorscheine; er hebt die geistige Seite der Vereinigung hervor, und diese Forderung einer übers Grab hinüberreichenden Treue des zurückbleibenden Gatten klingt ideal, ist eine Art Vorausklang des Romantischen. So beschreibt er auch (ad ux. II. cap. 9.) die ungemischte Ehe (denn in diesem Buche ermahnt er noch

die Witwen, wenn sie je sich wieder verheirathen, mögen sie doch wenigstens keine Heiden heirathen, sondern nur Christen) auf eine begeisterte Weise: „Wie wäre ich im Stande, die Glückseligkeit einer solchen Ehe zu schildern, welche von der Kirche vereinigt, am Altare bestätigt, von den Engeln verkündigt, vom Vater gutgeheißen wird? Zwei Gläubige am Joche Einer Hoffnung, Einer Lehre, Eines Dienstes; beide Brüder, beide Mitknechte, kein Unterschied im Geiste noch im Fleische. Sind doch wahrhaftig Zwei Ein Fleisch; wo Ein Fleisch, da auch Ein Geist. Mit einander beten, mit einander knieen, mit einander fasten sie, Eins das Andere leitend, mahnend. In der Kirche beisammen und an dem Tische Gottes, beisammen in Lieb' und Leid; Keins hinter dem Andern, Keins ohne das Andere, Keins dem Andern beschwerlich; offen besucht man die Kranken, unterstützt die Elenden .... es klingen zwischen beiden Psalmen und Loblieder und Weltgesänge ihrem Gotte. Solches siehet Christus und hört's und freut sich, ihnen sendet er seinen Frieden; wo zwei, da ist auch er selbst, und wo Er, da ist auch der Böse nicht."

Aber es ist doch noch sehr die Frage, ob man diese schönen Stellen so ganz ernstlich nehmen darf, oder nicht eher zur Gattung der Gemeinplätze zählen muß, deren bei Tertullian, wie bei allen Rhetoren, eine Menge vorkommen, und zu welchen recht oft den Rang zu finden, ein Hauptruhm der künstlichen Beredtsamkeit zu allen Zeiten ist. Es fragt sich: hat hier Tertullian aus der Mitte seiner Ueberzeugungen gesprochen, oder hat er nur dabei eine Gelegenheit ergriffen, etwas Rührendes zu sagen? Diese Frage wäre im Grunde schon aus der ganzen Art, wie er an seine Frau schreibt, zu erledigen. Zwar nennt er sie am Anfange jedes der beiden an sie überschriebenen Bücher dilectissima in domino conserva und am Schlusse des ersten Buches eine conserva carissima; aber außer

diesen Titeln ist durch beide Bücher auch nicht der entfernteste Anklang von ehelicher Liebe zu vernehmen, keine Spur von Zuneigung, von Appellation an ihr Herz, sondern es geht durchaus kalt docirend, gesetzlich, mehr befehlend als rathend zu. Man ist versucht, die Ueberschrift für eine Fiction zu halten, denn der unbekanntesten Frau hätte er, jene zwei Titel abgerechnet, ganz das Nämliche schreiben können. Ist es eine Fiction, dann hat er wenigstens nicht für nöthig gefunden, neben dem Titel der Frau auch noch die Liebe zur Frau zu fingiren; ist die Schrift aber wirklich an seine Frau gerichtet, dann sehen wir deutlich, daß er für seine Person wenigstens keinen Gebrauch von der romantischen Ansicht gemacht hat, welche in jenen Stellen anklingt, und wir haben in beiden Fällen einen Beweis, daß diese Reden von geistigem Bunde und Treue nur nebenher klingen, mehr gesucht, gefunden, als aus seinem Innern gekommen sind. Jedoch wir müssen die Stellen selbst noch genauer ansehen. In der zuletzt angeführten, was rühmt er eigentlich an der Ehe zwischen Christen? Daß sie mit einander thun können, was auch sonst alle Christen thun, sofern sie Brüder sind, nämlich beten, in die Versammlungen, zum Abendmahl gehen, Kranke besuchen, einander ermahnen, daß sie gemeinschaftlich haben, was allen Christen gemeinschaftlich ist, nämlich den Glauben, die Hoffnung, die Pflicht. Das Specifische der Ehe kommt hier nicht an den Tag, außer in der oberflächlichen, aber allerdings für Tertullian's Standpunkt bezeichnenden Bemerkung, daß die Ehegatten wie im Geiste (als Christen), so auch im Fleische Eins seyen. Von der besondern, eigenthümlichen Liebe zwischen Mann und Frau, welche das Wesen der Ehe ausmacht, ist keine Rede, sondern was ihm an dem Ehebunde Liebe ist, das ist die allgemeine Bruderliebe, was den Ehebund von dem christlichen Bruderbunde unterscheidet, ist

ihm das Fleischliche an der Ehe a). Und im Grunde geht doch auch dasjenige nahe zusammen, was er in der zuerst angeführten Stelle über die Treue nach dem Tode sagt. Denn wovon geht er aus? Von dem allgemein christlichen Todtencultе. Anverwandte gedenken ihrer Verstorbenen im Gebete, an den Jahrestagen ihres Todes; das thut auch die Frau gegen ihren verstorbenen Mann; solches Gedenken ist ein Band zwischen Lebenden und Todten, es ist es also auch zwischen Mann und Frau. Nicht in der ehelichen Liebe, sondern in der allgemein christlichen Bruderliebe und ihrem Todtendienste findet also auch hier Tertullian den Stützpunkt für seine schöne Rede über die Treue nach dem Tode; eben deßwegen ist er aber auch nicht einmal im Stande, dasjenige zu entdecken, was wirklich eine zweite Ehe — vorausgesetzt, daß die erste

a) Tertullian erlaubt eine zweite Ehe nur dann, wenn der erste Gatte vor der Bekehrung der Frau gestorben; er beruft sich dabei auf 1 Kor. 7, 39. Da aber diese Stelle nur einfach ausspricht, daß eine Frau nach dem Tode ihres Mannes frei seyn und wieder heirathen könne, so läßt Tertullian sie durch Absicht oder Einfalt verderbt seyn (de monog. cap. 11.): sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem: „si autem dormierit vir eius," quasi de futuro sonet; ac per hoc videatur ad eam pertinere, quae iam in fide virum amiserit. Er möchte also lieber, daß es dormit hieße, und scheint statt des ἐὰν δὲ κοιμηθῇ gelesen zu haben: ἐὰν δὲ κοιμᾷ, um den Mann als einen bereits früher entschlafenen annehmen zu können. Dieß ist an sich unbedeutend, eben ein Beispiel damaliger Textkritik, aber wichtiger ist, daß Tertullian diese Gelegenheit dann nicht benutzt, um zu sagen, nur zwischen Christen gebe es eine wahrhaftige Ehe, weil hier das Geistige mit in den Bund trete; zwar sagt er: quia nec hic secundus maritus deputabitur, qui est a fide primus; aber dieser Satz steht ganz trocken da. Wäre das geistige Moment der Ehe ihm in der Mitte seiner Ueberzeugungen gestanden, so hätte er sicher von diesem Punkte aus sich weiter verbreitet. Seine Kürze hier scheint mir ein Beweis gegen die Aufrichtigkeit seiner vorhin citirten rhetorischen Schilderungen zu seyn.

eine wahrhaftige gewesen — bedenklich und namentlich edlen Frauen in der Regel unmöglich macht. Denn es wird nicht so dabei getheilt, wie Tertullian meint, daß der erste Mann die Seele, der andere den Leib hätte, sondern das Uebergehen des ganzen Menschen aus dem ideellen Besitze des Verstorbenen in den wirklichen eines neuen Gatten, das Loswinden des Herzens nach seiner geistigen und leiblichen Seite aus dem ersten Bündnisse ist die moralische Schwierigkeit für Witwen, wenn sie in ihren Lebensverhältnissen eine Nöthigung zum Wiederverheirathen finden. Und wäre der Mann für die Frau dem Geiste nach nur ein Bruder, wie Tertullian voraussetzt, das Specifische der Ehe bestünde aber bloß im Hinzutreten des fleischlichen Umgangs zum allgemein brüderlichen Liebesverhältnisse, so folgte vielmehr, daß eine Frau so viel Männer, als sie wollte, und ebenso der Mann viele Frauen ehelichen könnte, ohne sich geistig an den frühern zu vergehen; denn das brüderliche Liebesverhältniß kann zwischen Vielen bestehen nach- und nebeneinander, für das Fleisch aber — wenn es nämlich in der Ehe wirklich isolirt stünde, wie Tertullian, welcher das Sichhineinziehen der geschlechtlichen Liebe in den Geist auf seinem Standpunkte nicht versteht, voraussetzen muß — wäre es eben darum entweder ganz gleichgültig, mit wie Vielen es sich vermischte, oder es wäre jede, auch die Vermischung in erster Ehe nichts weiter als Unzucht, sofern nämlich Unzucht im weitesten Sinne Befriedigung des fleischlichen Triebes ohne das züchtige, läuternde Dabeiseyn des Geistes ist.

Und hier ist der Punkt, wo wir dem eigentlichen Grunde der tertullian'schen Ansicht von der Einehe, überhaupt aber der montanistischen Ascese, so weit Tertullian sie sich zu eigen gemacht hat, nahe treten.

Das Christenthum hat die classische Ruhe der alten Welt, das unbefangene Verhältniß zwischen Geist und

Körper zerstört, und das Wort dessen, welcher gesprochen: ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert, das Wort, von welchem es heißt, daß es schärfer denn ein zweischneidig Schwert durchdringe, bis daß es scheide Seele und Geist, auch Mark und Bein, dieses kritische Wort hat zwischen dem Innern und Aeußern den großen Zwiespalt nicht sowohl gesetzt, vielmehr den vorhandenen aufgedeckt. Wo nun dieser Zwiespalt, welchen Paulus im siebenten Kapitel des Römerbriefes am deutlichsten schildert, erkannt und mitempfunden, dabei aber vergessen wird, daß dennoch beides, Geist und Fleisch, ursprünglich und dem Wesen nach zusammengehört, da treten für das Verhalten gegen das Fleisch zwei mögliche Fälle ein: entweder wird das Fleisch, als das ganz unwesentliche, völlig frei gelassen, daß es in seiner Zuchtlosigkeit sich selbst vollends aufreibe, und auf dieser Seite stehen die unzüchtigen Secten der ersten Jahrhunderte, deren Evangelium sich in dem Wahlspruche zugespitzt hat: *ἡ τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν γυναικῶν κοινωνία ζωή ἐστιν αἰώνιος.* Oder aber wird gegentheils das Fleisch, als das feindselige, mit Strenge niedergehalten, sey es bis zu völliger Abtödtung — was sich bei den ägyptischen Einsiedlern, bei den späteren Säulenheiligen u. s. f. gezeigt hat — sey es indem man ihm nur den allernothdürftigsten Spielraum vergönnt. Und auf dieser Seite stehen die Montanisten. Will man sie unter eine ganz allgemeine Rubrik bringen, so kann man allerdings sagen, ihre strenge Gesetzlichkeit indicire den Rückfall ins Judenthum; aber man darf dabei nicht vergessen, daß diese Gesetzlichkeit eine ganz andere ist, als die jüdische. Den Juden ist das Gesetz um sein selbst willen da; es ist der Wille Gottes ganz für sich, den sie ehren, dem sie sich unterwerfen; Gehorsam, Knechtschaft des Menschen gegenüber von Gott ist das Wesen jüdischer Gesetzlichkeit. Ganz anders ist es mit der montanistischen, überhaupt mit aller Ascese. Zwar

redet auch Tertullian von einer nova lex, als einem Fortschritte über das Evangelium; zwar gibt der Paraklet durch die montanistischen Prophetinnen auch einzelne Vorschriften und Verbote, und man findet überhaupt bei den Ascetischen eine bis ins Einzelnste gehende Scrupulosität, aber es ist gleichwohl nicht so sehr um Gehorsam des Menschen gegen Gott, als vielmehr um ein innerhalb des Menschen selbst fallendes Verhältniß des Gehorsams und der Knechtschaft zu thun, nämlich daß im Menschen das Fleisch vor dem Geiste sich beuge, durch ihn niedergehalten werde. Dieß ist ein gegen das Judenthum völlig neues Verhältniß; und die montanistische Ascese ist, ihrer Verirrung ungeachtet, dennoch ein wirklicher Fortschritt über das Judenthum, ein Streben nach Verinnerlichung des Gesetzlichen. Bedarf es einer Analogie mit früher Dagewesenem, so möchte ich eher auf das platonische Verhältniß zwischen Geist und Körper, z. B. auf das schwarze Roß im Phädrus hinweisen, welches von der lenkenden Vernunft im Zaume gehalten werden muß; nur daß Tertullian von dem weißen Pferde gar nichts weiß, sondern alles sinnliche Begehren der Sünde zuweist. Jene Strenge des Geistes über das Fleisch, das Wesen der Ascese und ihr specifischer Unterschied von der jüdischen Gesetzlichkeit, ist nun die eigentliche Quelle der Forderung, nach welcher nur Eine Ehe stattfinden solle, eine Forderung, an die Tertullian, wie wir bisher gesehen, eine so große Menge von Beweisen aller Art verschwendet hat. Daraus erklärt sich dann auch, warum die meisten und die ernstlichsten seiner Gründe wider das öftere Heirathen eigentlich Gründe wider das Heirathen überhaupt sind. Wir haben bereits früher hierauf aufmerksam gemacht. Nunmehr mögen die schlagendsten Stellen dieß zur Evidenz bringen.

Tertullian locirt die verschiedenen Stufen der Keuschheit (de exhort. castit. cap. 1.) folgendermaßen: 1) Virgi-

nität von Anfang an; 2) Enthaltung vom Geschlechtsgenusse oder Witwenstand seit der Taufe; 3) einmaliges Ehelichseyn. Prima virginitas prima felicitas est, non nosse, a quo postea optabis liberari, in totum. Secunda virginitas est contemnere cuius vim quam optime noris. Reliqua species hactenus nubendi post matrimonium morte disiunctum praeter virtutis etiam modestiae laus est. Dem widerspricht nicht, wenn er (ad ux. I, 8.) den Witwenstand an Verdienstlichkeit über die Virginität stellt, quia facile est non appetere quod nescias et aversari quod desideraveris nunquam. Gloriosior continentia, quae ius suum sentit, quae, quid viderit, novit. Poterit virgo felicior haberi, at vidua laboriosior. Für das Glücklichste erklärt er also das völlige Losseyn von der Geschlechtsgemeinschaft.

Daß er es aber auch, abgesehen von der Verdienstlichkeit der Enthaltung, nachdem man einmal gekostet, in jeder andern Beziehung für das Höhere gehalten, geht aus der Art hervor, wie er von der Ehe und ihrem Werke redet. Er nennt die Beiwohnung ein fervorem carnis despumare (de monog. cap. 3.) und eine contumelia communis (de virgin. velandis cap. 10.), und de exhort. castit. cap. 9. kommt folgende merkwürdige Ausführung, in welcher uns Tertullian eigentlich sein Herz aufdeckt: recht verstanden, sey die zweite Ehe nichts weiter als eine Gattung von Unzucht. Paulus sage ja selbst, die Verehelichten suchen einander zu gefallen, und dieß sey der Sinn des fleischlichen Begehrens, dasselbe, aus welchem auch die Hurerei entstehe. Wer ein Weib ansehe aufs Heirathen, sehe sie an aufs Stupriren. Omnis mulier coelibi alia est, quamdiu aliena, nec per aliud fit marita, nisi per quod et adultera. Ja, im Grunde sey Ehe und Unzucht das Gleiche und nur durch die Gesetze ein Unterschied gemacht. Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per

conditionem rei ipsius. Tertullian verhehlt sich selbst nicht, daß er hiermit sammt der zweiten Ehe auch alle und jede zerstöre, er trägt aber auch kein Bedenken, dieß den Gegnern zuzugeben und zu behaupten, daß alle Ehe Eine Substanz mit der Unzucht habe (nuptiae ... et ipsae ex eo constant, quod est stuprum); daher sey es am besten, ledig zu bleiben, et ideo virginis principalis sanctitas, quia caret stupri affinitate.

So sehr ist dem Montanisten alle Einsicht in das Wesen der Ehe verloren gegangen, daß er am Ende ihren Unterschied von der Unzucht bloß in der äußerlichen Zuthat der gesetzlichen Erlaubniß findet, und so groß ist ihm der Riß zwischen Geist und Fleisch, daß er völlig außer Stand sich befindet, die sinnliche Bethätigung des Geschlechtlichen als ein durch den Geist geheiligtes Moment der Ehe gelten zu lassen.

Ist aber dieß seine eigentliche Herzensmeinung, dann begreift man, wie er auch die einmalige Ehe nur als etwas Zugelassenes ansehen kann (ebendas.: gratus esto, si semel tibi deus indulsit nubere), wie er eben deßwegen desto strenger wider die zweite Ehe eifern mußte (gratus autem eris, si iterum indulsisse illum tibi nescias; ceterum abuteris indulgentia, cum sine modestia uteris). Ja die ganze montanistische Polemik wider die zweite Ehe ist am Ende in Wahrheit nichts Anderes, als ein Kampf wider die Ehe selbst, welcher nur noch nicht den ganzen Muth gefunden hat, auf den eigentlichen Feind loszuschlagen. Von diesem Gesichtspunkte aus, aber auch nur von diesem, wird Alles klar und begreiflich, was Tertullian wider die zweite Ehe gesprochen; begreiflich namentlich auch die Perfidie seiner meisten Beweisführungen; denn er ist selbst noch in einem unwahren, seinem innern Drange nicht entsprechenden Verhalten zur Ehe befangen; und am meisten begreiflich der fanatische Zorn gegen die zweite Ehe, der ihn einmal sogar zu der Aeußerung hintreibt:

ubi primum scelus homicidium in fratricidio dedicatum (wird heißen: das Verbrechen wurde mit einem Brudermorde eingeweiht = sein Aufkommen fing mit einem großartigen Verbrechen an), tam dignum secundo loco scelus non fuit, quam duae nuptiae. Der gewaltsam zurückgedrängte Haß wider die Ehe, diese — in Tertullian's Sinn — Legitimation des fleischlichen Begehrens, brach auf dem Punkte, wo die montanistische Ascese noch am ersten Unterstützung durch die allgemeinere christliche Sitte und einzelne Bibelsprüche fand, desto gewaltsamer aus. Und, um der Person des Tertullian auch von einer andern Seite näher zu kommen, — gerade das, daß die bisher durch die vorherrschende Sitte verbotene zweite Ehe nunmehr bei der römischen Kirche Gnade fand, gab dem Manne der Opposition eine natürliche und erwünschte Gelegenheit, der gehaßten Priesterschaft an einer noch schwachen Stelle zuzusetzen. Denn die Gedanken und die sittlichen Bestrebungen, welche eine Zeit bewegen, ergreifen nicht bloß das Innere der in solcher Zeit hervorragenden Männer, sondern setzen sich auch in die nach außen liegenden und mit der Tagesgeschichte verflochtenen Kreise ihres persönlichen Lebens fort, und nehmen hier mit dem sinnlichen Pathos auch die Trübungen des sinnlichen Egoismus an. Daher das Recht und die Nothwendigkeit einer psychologischen und pragmatischen Geschichtsbetrachtung, ohne welche die höhere Geschichtsforschung der Leiblichkeit und sicher begrenzter historischer Gestalten verlustig geht.

Wir haben oben den Kampf des Tertullian wider die zweite Ehe als aus Einer Wurzel mit der unkeuschen Geringschätzung des Fleisches entsprungen erklärt, und darauf hingewiesen, daß beide — die Feindseligkeit wider das Fleisch und das Gewährenlassen des Fleisches, — eine gemeinschaftliche Grundlage haben, nämlich eine solche Entgegensetzung des Geistes und Fleisches, bei wel-

cher die ursprüngliche und wesentliche Einheit beider übersehen, also der empirische Widerstreit zu einem absoluten Gegensatze ausgeweitet wird. Bewußt war sich dessen Tertullian, der eifrige Verfechter der göttlichen Monarchie, der Feind des Marcion und des Hermogenes, nicht, aber seiner Ascese lag sicher ein dualistischer Trieb zum Grunde. Jene Verwandtschaft seines Keuschheitsdrangs mit dem unkeuschen Libertinismus tritt nun in einer Erscheinung zu Tage, welcher man auch wider Willen und Geschmack Erwähnung thun muß, weil sie sowohl das Bild des Mannes als den Charakter seiner Richtung vollends auszuzeichnen dient; es ist dieß die unkeusche Art, womit Tertullian für die Keuschheit nach seinem Sinne streitet.

Aus der reichen Lese übelduftender Blumen, welche seine Schriften für die Einehe, aber auch andere, namentlich die de velandis virginibus, darbieten, hebe ich Folgendes heraus.

Wie Tertullian eigentlich keine eheliche Liebe kennt, so weiß er auch nichts von dem edlen Berufe der Mütter und sieht an ihnen nur die, wie zum Märtyrthume untaugliche, so für das Auge unschöne Gestalt der Schwangeren. „Der Herr hat ein Wehe geweissagt den Schwangern und Säugenden" — schreibt er an seine Frau (I, 5.) — „das wird die Witwen nicht treffen; beim ersten Posaunenschalle des Engels werden sie leichtgeschürzt aufspringen; jeden Druck und Verfolgung willig ertragen" (nulla in utero, nulla in uberibus aestuante sarcina nuptiarum). Daher sey es für eine Magd des Herrn genug, einmal der Nothwendigkeit zu unterliegen und in Einer Ehe auszutoben (succubuisse et uno matrimonio omnem concupiscentiam huiusmodi expiasse).

Mit widerlicher Anschaulichkeit beschreibt Tertullian den Zusammenhang zwischen Eß- und Geschlechtslust, zwischen der multivorantia und multinubentia (adv. Psychicos

cap. 1.). So hebt er auch mit unzüchtiger Hand den Vorhang von den Geheimnissen der Brautkammer in der Stelle, wo er mit rhetorischer Künstelei die in die Consequenzen der Ehe willigende Frau einer solchen gegenüberstellt, welche bei grausamen Christenverfolgungen der Folter erliegt. Gegen die Schwachheit des Fleisches bei dieser seyen die Gegner doch so streng, warum nicht strenger gegen jene? Utique enim illam magis excusari capit, quae in proelio cecidit, quam quae in cubiculo, quae in equuleo (Folterpferd) succubuit, quam quae in lectulo, quae crudelitati cessit, quam quae libidini, quae gemens devicta est, quam quae subans (von sus) (de monog. cap. 15.). Wie man da mit der Schwachheit des Fleisches sich entschuldigen möge, fragt er spottend (Kap. 16.), da doch das öftere Heirathen vielmehr für die Stärke des Fleisches beweise. Iterum nubere est res virium, resurgere in opera carnis de continentiae otio substantia est laterum u. s. f. Zum Auftauchen obscöner Gedanken wird wohl auch der Trost zu rechnen seyn, womit Tertullian die Witwe an die reproductive Einbildungskraft verweist: quem amisisse noluit, retinet: habet secum animi licentiam, qui omnia homini, quae non habet, imaginario fructu repraesentat (de monog. cap. 10.), und ad uxor. I, 4. findet sich bereits eine Anticipation jener zweideutigen Verehrung und Liebe, welche später von manchen, namentlich weiblichen Klosterbewohnern den Bildern des Heiligen gewidmet wurde: sorores ... malunt — deo nubere, deo speciosae, deo sunt puellae; cum illo nubunt, cum illo sermocinantur; illum diebus et noctibus tractant, orationes suas velut dotes domino adsignant, ab eodem dignationem velut munera maritalia, quotiescunque desiderant, consequuntur a).

a) Nupsisti Christo: illi tradidisti carnem tuam: incede secundum sponsi tui voluntatem (de virg. vel. cap. 16.).

Den Gipfel aller sophistischen und obscönen Sedulität und einer schamlosen Anpreisung der Schamhaftigkeit ersteigt jedoch Tertullian in seiner Schrift de veland. virgin. cap. 11 und 12. Verhüllen müsse man die Jungfrauen von da an, wo das geschlechtliche Bewußtseyn mit der körperlichen Entwickelung aufgegangen sey. Virgo ante indicem sanguinis acerba res est; von da an ist sie aber eigentlich mulier (dieß Wort gebraucht er, um das paulinische Gebot, wonach die Weiber verhüllt in der Kirche erscheinen sollen, auch auf die Jungfrauen ausdehnen zu können). Agnosce mulierem (die Jungfrau nämlich), agnosce nuptam de testimoniis et corporis et spiritus, quae patitur et in conscientia et in carne. Hae sunt tabellae (Ehecontractsurkunden) priores naturalium sponsalium et nuptiarum. Impone velamen extrinsecus, habenti tegumen intrinsecus; tegantur etiam superiora, cuius inferiora nuda non sunt. Man kann nicht empörender das mit Worten aufdecken, für dessen Verhüllung mit Tüchern man eifert.

Woher bei Allen, welche auf besondere Keuschheit pikirt sind, solche Erscheinungen? Ist es Rache der beleidigten Natur, oder ist geheime Unreinheit die Quelle übertriebener Forderungen? Warum wird das, was eine gesunde Scham verschweigt und verhüllt, gerade von den erklärten Vorfechtern der Schamhaftigkeit durch eine mehr oder weniger sinnliche (vgl. den Bericht über die königsberger Mucker in der berliner allgem. Kirchenzeitung 1841, Nr. 98.), oft schon durch eine begehrliche Gedankenberührung immerdar verletzt? Alle diese tragen an sich selbst die Strafe zur Schau, welche der Nichtbeachtung jenes bedeutungsvollen Gebots (1 Mos. 3, 3.): „rühret's auch nicht an!" wesentlich nachfolgt.

Daß es aber gerade geschlechtliche Schwäche war, welche den unechten Kampf Tertullian's für die geschlechtliche Keuschheit begleitete, das geht nicht nur aus den bisherigen Anführungen hervor, sondern liegt noch deut-

licher in Selbstgeständnissen zu Tage. So will er, daß die Jungfrauen verhüllt gehen sollen, weil heilige Männer und Jungfrauen einander ohne Schamröthe nicht ansehen können: tam sancti viri est subfundi, si virginem viderit, quam sanctae virginis, si a viro visa sit (de virg. vel. cap. 2.); es wirft ein Licht auf diejenige Gattung von Heiligkeit, welcher Tertullian sich befleißigte, wenn er diese so sehr dem geschlechtlichen Erschrecken ausgesetzt weiß. Auch in anderer Hinsicht, als geistreiche Anwendung einer alten Sage, merkwürdig ist die Beschreibung von der Gefährlichkeit des jungfräulichen Angesichts, welche ebendaselbst (Kap. 7.) zu lesen steht: der Apostel gebiete, daß die Weiber „wegen der Engel" verhüllt gehen sollen; wenn nun dieß Gebot den Weibern gelte, an welchen die Engel doch nur maculata iam corpora et humanae libidinis reliquias desideriren könnten, wie viel mehr den Jungfrauen, quarum flos etiam humanam libidinem excusat?... Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala iaculata est, et cum deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat (das die Schuld der verstoßenen Engel tragende Angesicht soll sich vor den noch treu gebliebenen schamhaft verhüllen) et malam illam aliquando libertatem capitis sui comprimat, iam nec hominum oculis offerendam. Im 14. Kapitel berührt Tertullian eine dunkle Geschichte, aus welcher soviel hervorgeht, daß damals schon starke Ursache vorhanden war, die Jungfrauen den Blicken der Männer in der Kirche zu entziehen und sie dem Bruderkusse unzugänglich zu machen; er führt virgines an, infantium suorum vagitibus proditas, und zwar aus der Zahl solcher, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt und auf dieses hin den Ehrenplatz in den Versammlungen mit unverhülltem Haupte eingenommen und noch als consciae muliebritatis beibehalten hatten, spricht von Kindsabtreibungen u. dgl. (es ist dieß die einzige Stelle dieser Schrift,

worin wirklich ein sittlicher Eifer, wiewohl auch nicht ganz ohne Witzeleien, vorwaltet; aber Tertullian eifert auch hier gegen eine wirkliche Gefahr, nicht bloß für ein Unterscheidungswerk; er bekämpft das bedenkliche Großthun des schwächeren Geschlechts mit seiner Tugend und entdeckt die Listen der unter der Maske allgemeiner Bruderliebe lauernden Begierde). Diese Geschichten geben ihm nun Veranlassung, die äußerst empfindliche Natur der Virginität hervorzuheben (Kap. 15.): sed enim vera et tota et pura virginitas nihil magis timet, quam semetipsam; etiam feminarum oculos pati non vult, alios ipsa oculos habet; confugit ad velamen capitis quasi ad galeam, quasi ad clypeum, qui bonum suum protegat adversus ictus tentationum, adversus iacula scandalorum, adv. suspiciones et susurros et aemulationem, ipsum quoque livorem (das böse Auge). Für noch schwächer in der Tugend der Keuschheit erklärt aber Tertullian das stärkere Geschlecht, Kap. 10., wo er sagt, wenn die das Gelübde der Keuschheit abgelegt habenden Jungfrauen sich in der Unverhülltheit ihres Hauptes eine Ehrenauszeichnung in der Gemeinde suchen, so gebührte den in gleichem Gelübde stehenden Männern, abgesehen von ihrem Mannesvorrange, ebenfalls eine Auszeichnung, denn quanto sexus avidior et calidior in feminas, tanto continentia maioris ardoris laboratior, ideoque dignior omni ostentatione, si ostentatio, fügt er berichtigend hinzu, virginitatis est dignitas.

Solche und ähnliche Aeußerungen beweisen zur Genüge die Reizbarkeit derjenigen Keuschheit, auf welche Tertullian dringt, und wie das Gefühl eigener Schwäche einen bedeutenden Antheil an dem Hasse wider das Fleisch und wider die fast ganz nur als fleischliches Geschäft betrachtete Ehe gehabt. Und daß hierin Tertullian nicht allein stand, sondern der zur Opposition gegen die Kirche gespannte Streit wider die zweite Ehe und das Unver-

hülltgehen der Jungfrauen auch bei seinen montanistischen Freunden eine ähnliche Grundlage hatte, das beweist auf überraschende Weise die Erzählung von einer montanistischen Engelserscheinung, welche uns Tertullian (de virg. vel. cap. 17.) aufbewahrt hat. Eine montanistische Schwester muß sich nämlich haben beigehen lassen, einen zu kurzen Schleier zu tragen, so daß ein Theil des Nackens unbedeckt blieb; da erschien ihr ein Engel im Schlafe und klopfte sie wie beifällig auf den Nacken mit den Worten: gar ein schöner Nacken und billig entblößt a). Diese wenigen Worte gelten für ein ganzes Buch über den Montanismus, wenn es darum zu thun ist, eine genauere Einsicht in die Natur seiner sittlichen Strenge zu gewinnen. Zwar freilich wäre der Schluß aus den Träumen auf

---

a) Cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices, et merito nudae. Hier könnte man, beiläufig gesagt, eine Verwandtschaft mit dem Swedenborgianismus entdecken; steht diese Geschichte nicht isolirt, sondern waren überhaupt die Visionen der montanistischen Schwestern gerne von dieser Gattung, so fände bei beiden das Gleiche statt, nämlich die Voraussetzung eines bis ins Kleinste gehenden unmittelbaren Eingreifens Gottes ins tägliche Leben seiner Auserwählten, eines, so zu sagen, bis zur Kameradschaft vertraulichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Davon wimmeln die Schriften Swedenborg's und auch seiner neueren Anhänger. Allein diese Verwandtschaft zugegeben, so wird man doch bekennen müssen, daß auch von dieser Seite kein Rückfall ins Judenthum bei den beiden stattgefunden. Denn wohl nimmt sich Gott im A. T. seiner Knechte an, und sie bauen auf ihn in Allem; wohl heißt es: der Herr redete mit Mose, wie ein Mann mit seinem Freunde redet (Exod. 33, 11.), aber zugleich wird alles unwürdige Vertrautthun ausgeschlossen durch das: Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, da du auf stehest, ist ein heilig Land (Exod. 3, 5.). Das Gott herabziehende Hinaufrücken des Unbedeutenden ins Gebiet des Wunders ist ein Beweis, daß es an wirklichen Wundern mangelt und im innern Heiligthume leerer Raum ist.

den sittlichen Zustand des Wachenden ein übereilter, denn im Traumleben spiegelt sich sehr oft der Mensch nicht, wie er gegenwärtig ist, ab, sondern wie er war oder seyn wird. Sittlichgefaßte Menschen werden in den Träumen noch von solchen Bildern heimgesucht, welche einem früheren, zuchtlosen Zustande angehören, und Leute, welche bei Tage in das Traumleben der Welt und ihrer Eitelkeit versunken sind, haben oft, ähnlich dem Weibe des Pilatus, bei Nacht Anwandlungen des höheren Lebens, Besuche aus derjenigen Welt, welcher anzugehören der menschliche Geist niemals ganz vergessen kann. Insofern dürfte man, ohne unbillig zu seyn, nicht sagen, jener Traum der montanistischen Schwester beweise für ihre Schwäche. Aber daß die Schwester den Traum Andern mitgetheilt, daß das als etwas Wichtiges ist weiter erzählt worden, daß jenem Seelenschatten durch Besprechen und Rühmen eine Consistenz verliehen worden ist, das scheint, in Verbindung mit sonstigen Anzeigen, auf einen Zustand der geschlechtlichen Ascese in jenen montanistischen Kreisen hinzuweisen, welcher noch stark mit lüsterner Sehnsucht nach dem Gemiedenen versetzt war.

Aber diese Mischung der Entsagung und der Lüsternheit zeigt sich nicht bloß bei den Montanisten; sie zieht sich durch die ganze Ascese der älteren Kirche durch. Was uns von den Kämpfen der Einsiedler und anderer Heiligen berichtet wird, wie sie mit dem Teufel in Frauengestalt ringen mußten, das, ob wahr oder erdichtet, läßt uns auf eine Macht des niederen Begehrungsvermögens neben und wider den höheren Willen in den Menschen jener Zeit schließen, von welcher das sinnlich gedämpftere Geschlecht unserer Tage sich schwer eine Vorstellung machen kann. Hat doch auch Augustin die Sünde vornehmlich in der concupiscentia carnis gefunden und von der rebellio membrorum zu klagen gewußt. Blickt man ge-

nauer hinein in jene sittlichen Zustände, so muß man auch in den Verirrungen der Ascese nicht etwa einen logischen Irrthum des Moralsystems, sondern eine durch den Kampf mit einem übermächtigen Gegner entschuldigte Verrückung des moralischen Stand- und Stützpunktes erkennen. Sie haben die Allmacht der Sünde im Fleische empfunden, darum gegen das Fleisch und die Glieder selbst gekämpft und dem Feinde, vor dessen unnatürlichem Einflusse sie erschraken, auch sein natürliches Recht entziehen zu müssen geglaubt. Daher der Kampf wider die Ehe, daher aber auch die Unreinheit dieses Kampfes, und es erklärt sich, daß uns aus jener Ascese das Bild nicht der Maria entgegentritt, in welcher, als der Jungfrau und Mutter zugleich, schon die älteste Kirche das Geheimniß der Keuschheit ausgesprochen hat, sondern das einer büßenden Magdalene, wie sie eine symbolisch wahre Tradition auch die späteren Maler darzustellen genöthigt hat; es ist die Sünderin, den Todtenkopf vor Augen, aber an den Gliedern noch den unüberwundenen Reiz des sinnlichen Lebens.

Haben jedoch Tertullian und die Montanisten nur das allgemeine sittliche Bewußtseyn ihrer Zeit ausgesprochen, oder, richtiger gesagt, sind sie, durch die Stellung, welche das Fleisch zum Geiste, das sinnliche Leben zum höheren bei den christlich gewordenen Mischnaturen jener verdorbenen Zeit wirklich hatte, verleitet, mit ihren Lehren und Anforderungen auf dieselbe Seite, nur entschiedener, getreten, nach welcher Alle hinneigten, woher kommt es, daß die größere Kirchengemeinschaft sie von sich ausgesondert und damit allerdings noch mehr zum Extreme hingetrieben hat, und wie verhält es sich mit der Behauptung, daß nicht sowohl Tertullian, als vielmehr die römische Kirche die Gesinnung gewechselt habe? (Hase Kirchengesch. 4. Aufl. §. 85.) Ich möchte eher meinen, beide haben gewechselt; die römische Kirche, indem sie durch

die montanistische Krise die in ihr als Moment liegende strengere Ascese in ihrer extremen, montanistischen Gestalt von sich ausgeschieden hat, und Tertullian und die Seinigen, indem sie nun dieses Moment zu einem Mittelpunkte machten und sich mit ihrem ganzen Eifer um diese ascetischen Einzelheiten ansiedelten. Die römische Kirche ist dabei gescheidter geblieben, aber weltlicher geworden; die Montanisten haben den heiligen Eifer auf ihre Seite gezogen, aber sind darüber zu Häretikern geworden. Nicht als ob der Widerspruch gegen Rom das Häretische gewesen wäre, sondern häretisch ist das Hervorheben eines Nebenpunktes, daß er Mittelpunkt werde; was die Römischgesinnten heute noch als Wesen und Zeichen der Ketzerei ansehen, nämlich Widerspruch gegen Rom als die Mitte der Christenheit, das ist nur ein sinnlicher und unwahrer Ausdruck für eine an sich richtige Betrachtung: Häresie ist Widerspruch gegen die Mitte des Christenthums, entspringend aus einseitiger Hervorhebung irgend eines seiner einzelnen Bestandtheile, so daß sich dann das Moment als Mitte aufzuwerfen sucht, daher auch die unnatürlichen Entstellungen und Verziehungen, die immer die natürliche Folge sind, wo ein Glied sich für sich zum Organismus machen will. So ist z. B. bei Swedenborg die christliche Wahrheit, daß in der Schrift das Wort Gottes enthalten und daß sie geistlich verstanden seyn will, im Widerspruche gegen die gesunde Exegese zu der enormen Behauptung hinaufgeschraubt worden, jede Erzählung und jedes Wort habe hinter seinem natürlichen noch einen geistigen Sinn, und endlich haben sich ihm sogar die einzelnen hebräischen Buchstaben zu himmlischen Kreisen aufgedunsen. Seine übertriebene Schriftverehrung, welche mit seiner Kirchenverachtung Hand in Hand und nothwendig aus ihr hervorgeht, — weil man immer, was man an dem einen Orte zu wenig hat, am anderen

Orte zu viel haben muß, und umgekehrt — ist zugleich eine eben so übermäßige Schriftmißhandlung geworden; denn das Häretische tödtet durch Ausspannung gerade das, was es wählerisch vorzieht; und dieses allgemeine Merkmal der Häresie hat allerdings der Swedenborgianismus auch mit dem Montanismus gemein; wie jener der Schrift, so wird dieser der Keuschheit gefährlich durch einseitig übertriebene Verehrung.

Ich glaube, diese keuschheitsgefährliche Natur der tertullianischen Ascese im Vorhergehenden hinlänglich nachgewiesen zu haben, um aber dieß noch deutlicher und zugleich die Natur des Häretischen, so wie den Unterschied des vormontanistischen und des montanistischen Tertullian noch anschaulicher zu machen, greife ich noch einmal zurück auf die Schrift de virginibus velandis, woraus oben (S. 644.) die stärkste Stelle angeführt worden, und vergleiche dieselbe mit zwei anderen, einen ähnlichen Gegenstand und doch so ganz verschieden behandelnden Schriften: de cultu feminarum und de habitu muliebri. Letztere zwei, eigentlich Eine ausmachende, Schriften werden der montanistischen Periode zugeschrieben von Nösselt, Schwegler, Möhler (Patrologie, S. 732.); Neander entscheidet sich nicht; er findet in ihnen kein Merkmal des Montanismus, obgleich auch kein sicheres Merkmal des Gegentheiles (Antignostikus, S. 232.), während gerade Möhler wegen der in ihnen herrschenden finsteren Weltbetrachtung sie für vom Montanismus eingegeben betrachtet. Aber Möhler täuscht sich hier. Allerdings zwar herrscht eine sehr strenge Lebensansicht in ihnen vor, die sich jedoch mehr ethisch als ascetisch geltend macht, wovon man sich durch folgenden Auszug leicht überzeugen wird. Gläubige Weiber, sagt Tertullian (de hab. mul.), müssen, eingedenk der Eva, lieber im Schmutze als Putze gehen; die Putzsachen sind erst nach verlorenem Paradiese, also

nach dem Tode der Eva aufgekommen, die wiederauflebende Eva verschmäht sie als damnatae et mortuae mulieris impedimenta, quasi ad pompam funeris constituta. Kleiderpracht kommt von jenen Engeln her, die mit den Töchtern der Menschen sich vermischt haben; sie ist ein die Weiber in ihrer Sünde bestätigendes Geschenk für ihre Gunstbezeugungen; da wir — und auch die Weiber, weil der Geschlechtsunterschied aufhören wird, — jene Engel nicht richten werden, so dürfen wir uns nicht durch ihre Geschenke bestechen lassen, sonst werden sie vielmehr unsere Richter. Man ziere sich mit Gold, aber das Gold werde durch Sträflinge und Feuer gewonnen; mit Edelsteinen und Perlen, aber letztere seyen Verhärtungen von Muscheln, sogar aus der Stirne von Drachen sollen Edelsteine genommen werden. Wie könne man der Schlange den Kopf zertreten, wenn man den eigenen Kopf mit ihrem Schmucke behängt habe? Am Ende bestehe der Werth solcher Dinge nur in ihrer Seltenheit. Man trage kostbare, künstliche Farben, aber das sey wider die Ordnung Gottes, der ja die Schafe wohl hätte mit rother oder grüner Wolle erschaffen können, das sey Werk des Teufels, des aemulus dei und naturae interpolator (eine häufige und oft mit Glück angewendete Bezeichnung); es sey eine falsche Sucht, bei Fremden entlehnen (daher das Wort ambitio), und gegen Gottes Ordnung, welcher seine Gaben hierhin und dorthin habe vertheilen wollen. Wie Tertullian hier gegen die Kleiderpracht, so eifert er de cultu feminarum gegen die künstliche Körperpflege der Frauen. Wir sind Gottes Tempel, dessen Küster die Schamhaftigkeit. In ihrer Erscheinung muß die Frau Alles meiden, was die Begierde wecken kann, sie muß ängstlich seyn und sich selbst mißtrauen, um ihrer eigenen und Anderer Sicherheit willen nicht nur keine Schönheit erkünsteln, sondern auch die natürliche verdecken, oblite-

riren dissimulatione et incuria; ein Christ sucht nur bei dem mit Christo gekreuzigten Fleische seinen Ruhm. Nur Reinlichkeit ist nöthig; künstliches Salben und Färben ist ein Bessermachenwollen als Gott und ein Entlehnen bei seinem Widersacher, dem Teufel, der wie dem Geiste, so auch dem Körper eine andere Gestalt geben möchte. Quod nascitur, opus dei est; ergo quod fingitur, diaboli negotium est. Und wie unwürdig für einen Christen, dem die größte Einfalt zugemuthet wird, mit erkünsteltem Angesicht einhergehen, im Aussehen lügen, während es der Zunge verboten ist. Wie wollt ihr Gottes Gebot bewahren, wenn ihr nicht einmal die Linien bewahret, womit er euch gezeichnet hat? — Die sich die Haare roth färben, schämen sich ihrer Nationalität, möchten lieber Deutsche oder Gallierinnen seyn, und machen also Gott einen Vorwurf, daß er sie als Römerinnen habe geboren werden lassen. — Was nicht mit uns auferstehen kann (falsche Haare), soll man auch nicht an sich thun. Hodie vos deus tales videat, quales tunc videbit. — Die Frauen veranlassen auch die Männer zur Putzsucht [a]), wodurch diese um ihre gravitas kommen. — Pflicht der Christen ist — Beschränkung in Allem, und gilt das Haben als hätte man nicht, vom Geschlechtsgenusse, wie vielmehr von der Kleidung; denn — und nun kommt eine Stelle, welche allerdings montanistischen Klang hat: nos sumus, in quos decucurrerunt fines seculorum; nos destinati a deo ante mundum, in aestimationem temporum, tanquam castigando et castrando, ut ita dixerim, seculo condimur a deo; nos sumus circumcisio omnium et spiritalis et carnalis,

---

a) Wer sich über den männlichen und weiblichen Putz jener Zeit unterrichten will, findet besonders in diesen zwei Schriften reichliche Auskunft bei Tertullian, welcher in seiner Jugend ein glücklicher Jünger der Toilettenkunst gewesen seyn muß.

nam spiritu et carne secularia circumcidimus. Ehe wir aber das Urtheil fällen, müssen wir Tertullian ausreden lassen. Man darf sich nicht fürchten, fährt er fort, vor dem Spotte, womit Heiden einen geringen Anzug verfolgen könnten; hüte man sich nur vor dem wirklich Schandbaren, wenn nämlich Christenfrauen, Priesterinnen der Keuschheit, ähnlich den Opfern der Wollust geputzt und bemalt einhergehen, weil ja doch der Zeitgeist die alten Unterschiede verwischt, welche das Gesetz zwischen Matronen und liederlichen Weibspersonen gesteckt hat. Jene Siebenhügelstadt, die Hure der Apokalypse, wie wird ihr Anzug beschrieben? Purpur, Scharlach und dergleichen quam maledicta sunt, sine quibus non potuit maledicta et prostituta describi! Thamar hat durch die Aehnlichkeit ihrer Tracht die Begierden Juda's geweckt; wozu die eigene Keuschheit durch fremden Verdacht beflecken? wozu Erwartungen einer Gunst erwecken, die man verabscheut? Vielmehr soll man auch hierin sein Licht leuchten lassen. Ein Christ will nicht bloß keusch seyn, sondern auch erscheinen; solche Fülle muß die christliche Keuschheit haben, daß sie aus der Seele in die Tracht überfließt, vom Gewissen auf die Oberfläche hervorströmt. Auch verweichlicht der Schmuck für die Martern, worauf man gefaßt seyn muß; denn nicht das Gold, sondern das Eisen ist jetzt an der Tagesordnung. Darum so stellet euch, geziert mit der Apostel Schmuck und Salben, suchend das Weiß bei der Einfalt, bei der Schamhaftigkeit das Roth; die Augen bemalt mit Ehrbarkeit, den Mund mit sittsamen Schweigen, als Ohrgehänge Gottes Wort, als Angebinde des Nackens das Joch Christi; die Hände bei der Wolle, die Füße im Hause, das wird ihnen besser stehen denn Gold. Kleidet euch mit der Seide der Rechtschaffenheit, mit dem Linnen der Heiligkeit, mit dem Purpur

der Scham. So geschminkt, werdet ihr Gott zum Liebhaber gewinnen.

So redet Tertullian über die Putzsucht der Frauen, und nun vergleiche man damit die im Vorhergehenden aus der Schrift de virginibus velandis beigebrachten Stellen. Welch ein großer Unterschied. Zwar spricht er im Bisherigen auch sehr streng, greift die Sünde in ihrer dämonischen Natur an, und nimmt keinen Anstand, die Dinge bei ihrem rechten Namen zu nennen. Aber die einzige vorhin ausgehobene Stelle von der circumcisio omnium und castratio seculi ausgenommen, in welcher er sich vom Witze — jedoch mit einiger Einsprache des Gewissens (ut ita dixerim) — hinreißen läßt, redet er doch sehr ernst und züchtig; wirklich tief genommen ist, was er gegen die Entstellungen des Natürlichen, die Verrückungen der Nationalitäten eifert, und wahrhaft erbaulich beschreibt er den aus innerer Tugend quellenden Schmuck, die immanente Schönheit einer christlichen Frau. So hätte er als Montanist nicht mehr geschrieben; denn wer ein Adiaphoron, wie die Verhüllung der Jungfrau, mit solcher Umständlichkeit und zugleich mit solcher Unkeuschheit behandelt, der hätte müssen eine wirkliche Untugend und eine mit der Unkeuschheit so eng verbundene Unsitte, wie den Kleiderluxus, noch mit viel grelleren Farben zeichnen, wenn er nicht vielmehr die Kraft des Eiferns wider das eigentlich Unsittliche verloren hätte.

Immerhin mag man zugeben, daß jene Stelle von der Weltentmannung und die von der Siebenhügelstadt montanistische Vorausklänge enthalten, aber der ganze Ton der beiden Schriften über die Frauentracht ist entschieden vormontanistisch, es ist ein Reden aus der Mitte eines christlichen Sinnes, des lebhaften Gefühls für Zucht und Anstand; es fehlt ihnen die montanistische Gereiztheit und Obscönität, und sie sprechen für alle Zeiten gültige Wahr-

heiten aus, allerdings nicht ohne die Beigabe einer Subjectivität, welche die Anlage zum häretischen aus der Mitte Gehen in sich trug. Eben an dieser Vergleichung wird uns das Wesen des Häretischen deutlicher; in den Schriften über die Frauentracht eifert Tertullian wider eine Untugend, in der über die Verschleierung der Jungfrauen eifert er für einen Brauch; dort sagt er, was allen christlichen Frauen ziemt, hier preist er, worin die montanistischen Schwestern ihre Auszeichnung suchten; von da an wird Einer Häretiker in der Moral, wo er eine ethische Nebensache zur Hauptsache steigert, und eine christliche Gemeinschaft sinkt dadurch zur häretischen herab, daß sie statt der Cardinaltugenden die Unterscheidungswerke, statt des Wesentlichen das Sittlichzufällige in die Fronte stellt a).

Der Montanismus ist das häretische Product einer ascetischen Krise in der alten Kirche. Nachdem wir nun gesehen, wohin die früher in derselben geltenden Ansichten über die zweite Ehe sich in diesen strengeren Kreisen entwickelt haben, ist noch kurz zu erwähnen, welchen Verlauf dieselben bei den Katholischen genommen. Die Abneigung gegen die zweite Ehe dauert hier noch eine Zeit lang bei strenger Gesinnten fort; Hieronymus spricht fast mit den Worten Tertullian's darüber (contra Iovinianum lib. I.): tolerabilius est uni homini prostitutam esse quam multis . . . una costa a principio

---

a) Ist dieser Kanon richtig, so enthält er zugleich das Urtheil, wohin diejenigen zu rechnen seyen, welche den Streit über die Einsegnungsform der gemischten Ehen aufgebracht haben. Statt aufs Wesen der Ehe zu dringen und diesem darniederliegenden Institute aufzuhelfen, wurde das Zufällige an der Form des priesterlichen Dabeiseyns, hiermit eine Demonstration gegen die Ehre der evangelischen Kirche und ein Mittel, einige Seelen zu halten oder zu fahen, zu einer Haupt- und Gewissenssache hinaufgeschraubt.

in unam uxorem versa est . . . primus Lamech, sanguinarius et homicida, unam carnem in duas dividit uxores; fratricidium et bigamiam eadem cataclysmi delevit poena. Aber er findet auch nöthig, sich gegen den Vorwurf, als ob er die Ehe selbst verbieten wolle, durch eine feierliche Proclamation zu Gunsten sogar der mehrfachen Ehen zu verwahren, welche jedoch eher wie Spott klingt: non damno bigamos, imo nec trigamos et, si dici potest, octogamos . . . ergo nunc libera voce proclamo non damnari in ecclesia bigamiam, imo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto et ultra ... nubere (ibid.). Die römische Kirche war also damals eifersüchtig auf die Freiheit des öftern Heirathens [a]). Anfänglich wurden den zum zweiten Male Heirathenden zwar noch kirchliche Censuren auferlegt, die dritte, später die vierte Heirath, wenigstens bei den Griechen, gänzlich verboten, aber auch diese Beschränkung hielt sich nicht und es ist nicht nur am Ende völlige kirchliche Freiheit hierin eingetreten, sondern auch die bedeutenden Nachtheile, welche das römische Recht den Wiederheirathenden androht, und selbst die Infamie, womit dieses eine in ihrem Trauerjahre heirathende Witwe belegt, hat das kanonische Recht aufgehoben, so daß erst die Protestanten hierin wieder eine strengere Sitte einzuführen hatten (vgl. I. H. Böhmer, ius eccl. prot. IV. tit. 21.). Und — zum Beweise, wie Gesetze nicht bloß aus der Sitte entstehen, sondern die Sitte wiederum machen, — nach und nach ist in der römischen Kirche der sittliche

a) Wie unpopulär überhaupt die montanistische Abneigung gegen die Ehe geworden, geht namentlich auch aus der Anstrengung hervor, womit Augustin die Hauptinstanz der Pelagianer gegen seine Erbsündentheorie, — daß nämlich hierdurch die Ehe selbst ein sündiges Werk würde, — abzuweisen gesucht hat (de concup. et nupt. und adv. Iulianum).

Anstoß an der zweiten Ehe so verschwunden, daß man nicht einmal mehr den Grund kannte, aus welchem von Alters her solche Ehen der kirchlichen Einsegnung entbehren mußten, und meinte, das geschehe nur, weil die schon einmal Gesegneten (nämlich beim erstmaligen Heirathen) nicht noch einmal eingesegnet werden dürften: quia cum alia vice benedicti sint, eorum benedictio iterari non debet (cap. 3. X, 10. 21. Decr. Greg. de secund. nupt.). Das Concil von Trient weiß dann gar nichts mehr über die zweite Ehe; es besteht jedoch noch in der katholischen Kirche Deutschlands die Sitte, die Einsegnung wenigstens da zu verweigern, wo eine Witwe zur zweiten Ehe schreitet. Billig fragt man hier: wohin ist bei der römischen Kirche jene alte Strenge gekommen? ist der ascetische Drang, welcher einst so allgemeine Mißbilligung der zweiten Ehe erzeugte, völlig verloren gegangen, eine sittliche Richtung innerhalb der Kirche spurlos verschwunden? Das ist kaum zu glauben, vielmehr zum voraus anzunehmen, daß das hier Versiegte an einem anderen Orte wiederum zum Vorscheine gekommen seyn muß. Dieß ist auch wirklich geschehen, und indem wir sehen, wie es geschehen, wird sich zugleich zeigen, daß auch die römische Kirche selbst nicht ohne eine Letze aus jener den Montanismus ausscheidenden Krisis hervorgegangen ist.

Tertullian hat dafür gesorgt, daß dieß nicht übersehen werden kann. Er gründet mehrfach seine Polemik gegen die zweite Ehe auf das allgemeine Priesterthum aller Christen. Kein Priester, — das war von den katholischen Gegnern zugestanden, — dürfe mehr als Einmal heirathen; nun sind aber alle Christen ein priesterliches Volk, also — sey auch Allen die zweite Ehe verboten. Entkleidet man diesen raschen Schluß seiner äußerlich logischen Form, so liegt die einfach christliche Wahrheit da: es gibt innerhalb des Christenthums keine ab-

sonderliche Heiligkeit eines einzelnen Standes, sondern, was heilig ist, zu dem sind alle Christen gleich sehr verpflichtet. Tertullian und die Montanisten haben diese echt katholische Wahrheit gerettet, indem sie Allen auferlegten, was den Priestern oblag; die römische Kirche hat sie verleugnet und damit der Häresie nun auch ihrerseits die Hand gereicht, insofern sie eine allgemeine Forderung auf einen einzelnen Punkt, das zu jener Zeit unter der Form der Einehe sich geltend machende ascetische Streben auf den Priesterstand zurückgedrängt hat. Und merkwürdig, gleichwie dem Tertullian und den Seinigen für alle Christen im Grunde keine Ehe lieber gewesen wäre, als auch nur eine, so hat nun ebenfalls dieser häretische Gedanke bei dem römischen Priesterstande sich verwirklichen müssen und die absonderliche Heiligkeit desselben hat erst im Cölibate zu voller Ruhe und Sättigung kommen können. Die römische Kirche hat also dasjenige, was sie mit Recht von Allen abgewehrt, bei Einigen wieder hereinlassen müssen, nämlich zuerst die Einehe und dann, als natürliche Folge, den Cölibat der Priester, und dieß ist schon ein Beweis, daß sie jene ascetische Krisis nicht gründlich durchgemacht hat; aber noch deutlicher geht dieß aus der Stellung hervor, welche sie sofort ihren Priestern gegeben; denn indem sie nach und nach zu einem die Laien auf das Minimum von kirchlicher Geltung herabsetzenden Priesterstaate geworden, hat sie doch wiederum zu erkennen gegeben, daß eigentlich nur jene absonderliche Heiligkeit des ehelosen Standes den Christen zu einer kirchlich zählenden Person mache, und somit hat sie das Nämliche an sich selbst erlitten, was die Montanisten an ihrer Moral; denn wie bei diesen eine eigenthümliche Form der vornehmlich geschlechtlichen Ascese sich in die Mitte der Moral gestellt und durch ihre unnatürliche Ausdehnung das Gebiet des Sittlichen in Unordnung und

sich selbst zu Schaden gebracht hat, so hat der auf geschlechtliche Entsagung seinen Vorrang bauende Priesterstand in der römischen Kirche eine gleiche Störung in die Lebenskreise der christlichen Gesellschaft eingeführt, und wir haben demnach an dem Montanismus eine jener merkwürdigen Erscheinungen, welche nicht bloß einmal in der Kirchengeschichte vorkommen, daß nämlich ein früher ungründlich überwundener Feind unter anderer Gestalt später siegreich wiederkehrt. So ist die griechische Philosophie im Mittelalter als Pseudoaristoteles, gnostischer und praktischer Dualismus als eine den Leib zerstörende Büßung wiedergekommen, und das Wetterleuchten im Montanismus war am Horizonte der Kirche das Zeichen eines bald in vollen Strömen der Werkheiligkeit sich über diese entladenden Gewitters. Auch die evangelische Kirche hat den mit Gewalt exterminirten Socinianismus und Arminianismus in dem Rationalismus und Supranaturalismus und deren Mischungen später wieder haben müssen; und sie muß sich darauf gefaßt halten, nicht nur die dogmatischen, sondern auch sociale Krisen, welche früher auf ungeistige Weise gehemmt worden sind, noch einmal zu bestehen. Es kommt darauf an, wie man sie bestehen wird. Ginge man dabei von dem sinnlichen, römischen Begriffe der Häresie aus, so müßte man alle von der Kirchenlehre Abweichenden, alle, die mit der bestehenden Gesellschaftsverfassung unzufrieden sind, austreiben; dabei finge man zuerst mit den Aergsten an und die ihre Austreibung selbst provociren, nach und nach ging es auch an die Anderen, die gegen die Muthwilligen geübte Strenge richtete sich später wider die redlich Forschenden und weil man nicht bloß die widerkirchliche Richtung, sondern die Menschen selbst austriebe, in den Menschen aber nicht bloß der Irrthum neben der Wahrheit, sondern im Irrthume selbst ein Suchen der Wahrheit ist, so müßte die

Kirche nicht bloß an Menschen, sondern an Wahrheit und an Leben ärmer werden. So ist es der römischen Kirche ergangen; jede mit Gewalt unterdrückte Häresie hat sie selbst ärmer und häretischer gemacht, und im Hinblicke auf dieses Schicksal einer mit sinnlicher Macht ausgerüsteten Kirche kann man sich wohl darüber beruhigen, daß die protestantische Kirche schon durch ihre zeitlichen Verhältnisse in eine Lage versetzt ist, wo sie das in ihrer Mitte auftauchende Häretische in Lehre und Leben gar nicht anders kann als auf geistige Weise überwinden, das heißt, in ungestörten Krisen das Falsche am Neuen vom Wahren ausscheidend ihr eigenes inneres Leben bereichern und fördern.

Doch dieß sey nur beiläufig gesagt. Die Hauptaufgabe der bisherigen Ausführung war, einen der interessantesten Männer der christlichen Vorzeit in seinem ascetischen Streben zu zeichnen und dabei einen zwar kurzen, aber merkwürdigen Abschnitt in der Geschichte der Ehe zu beschreiben, eines Instituts, das in unserer Zeit unverkennbar kränkelt, dessen Heilung aber große, durch Erfahrung und Geschichte zu gewinnende Umsicht ebenso wie muthiges Einschreiten erfordert. Schwerlich wird in der ganzen Geschichte der christlichen Ehe ein Abschnitt vorkommen, wo diese so sehr als Mittelpunkt des Streites sich herausgehoben hätte; sie erscheint nachher und schon bei Augustin in scholastische Streitigkeiten verflochten, wird später ein Gegenstand casuistischer und fiscalischer Bestimmungen, von welchen sie sich auch jetzt noch nicht ganz loszuwickeln vermocht hat, während sie zu gleicher Zeit unter den Einflüssen einer weichlichen Humanität gegen das Fleisch leiden muß. Wie das Alles gekommen, welche Epoche in der Entwickelung dieses Instituts die Reformation gemacht, welche Beiträge zu seinem Verständnisse bisher die Philosophie, zu seiner Entwickelung

einzelne Secten zu liefern gesucht haben, in welcher Beziehung zu ihrem Wesen der gegenwärtige Streit über die gemischten Ehen, sie selbst zu den Zuständen unserer heutigen Gesellschaft, vornehmlich zum Pauperismus stehen, das sind Fragen, zu welchen obige Untersuchung nur die Einleitung bilden kann und, so Gott will, bilden wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.
Theologische Aphorismen
von
C. Ullmann.
(Mit Beziehung auf die Antrittsrede des Prof. Vischer in Tübingen.)

Es ist eine sonderbare Zeit, in der wir leben; man kann ihr nicht absprechen, daß sie auf manchem Gebiete Großes verrichtet, aber wer wird behaupten wollen, daß sie in ihrem innersten Wesen groß ist? Zersplittert und gespalten in ihrem tiefsten Seyn, ringt sie nach einer großen Gesammtthat der Geister, aber sie bringt es nicht dazu, weil das wahrhaft Einigende und Bindende immer noch nicht herrschend hervorgetreten ist. Einst wird sich unsere Zeit als Uebergangsperiode sehr interessant ausnehmen, in unmittelbarer Gegenwart aber hat sie für jeden geistig theilnehmenden Zeitgenossen etwas Unbehagliches, Aufreibendes. Einen besonders charakteristischen Gegensatz bildet sie zur vorangegangenen Periode; da stürmte und toste es draußen, aber inmitten der Weltstürme hatte das geistige Leben, wenigstens in Deutschland, ein eingefriedigtes, sonniges Gebiet, wo Großes geleistet und gepflegt wurde; in diesem Gebiete walteten Könige und hohe Lehnsträger des Geistes, es herrschte

Anerkennung und Verehrung, das mit Liebe Geschaffene wurde auch mit Liebe aufgenommen. Heute ist dieser ruhige, aristokratische Zustand des geistigen Lebens bis auf die Wurzel ausgerottet; während Frieden nach außen blüht, ist der Krieg der Geister entbrannt und mit ihm ein völlig demokratischer Zustand der Literatur eingetreten. Keine anerkannte Größe, keine geistige Autorität soll bestehen, die Liebe erscheint als Schwäche, die Verehrung als Selbsterniedrigung. Fast nur innerhalb der Parteien besteht Anerkennung und Geltung. Hiermit sind zwar manche Fehler der früheren Zeit, die gegenseitige übertriebene Verherrlichung, die Verweichlichung und Vergötterung, die Exclusivität einer Bildung, die doch zum Theile des tieferen Lebensernstes ermangelte, gründlich beseitigt, auch ist der jetzige Kriegszustand immer ein Zeugniß neu erwachten geistigen und religiösen Interesses — aber zum wahrhaft Großen und Erbauenden werden wir doch nicht gelangen, wenn wir nur eben von einem Falschen in ein entgegengesetztes Schlimmeres verfallen: aus der Schwärmerei der Liebe und Verehrung in das kalte, zerstörende Treiben der Verhöhnung, Zerknitterung und Beschimpfung, aus dem Fanatismus der Toleranz in den Fanatismus des Hasses, aus der selbstgenugsamen Vornehmheit geistiger Aristokratie in die rücksichtslose Gewaltthätigkeit literärischer Demokratie.

Zu diesen Betrachtungen veranlaßt uns eine der meteorischen Erscheinungen, wie unsere Zeit aus ihrer schwülen Atmosphäre sie vielfach emporsteigen läßt. Wir denken an die vielbesprochene akademische Antrittsrede, die wir in der Ueberschrift bezeichnet haben und deren Hauptinhalt wir als bekannt voraussetzen dürfen. Unseres Bedünkens liegt in diesem Falle nicht sowohl eine Frage der Lehrfreiheit vor, als vielmehr eine Frage des wissenschaftlichen und akademischen Anstandes, der Würde und sittlichen Gesinnung auf dem Gebiete der Wissenschaft. Man mag nämlich das

Thema und die Durchführung jener Rede so günstig beurtheilen, als man kann oder will, man mag die Witze von sehr zweifelhafter Beschaffenheit, welche das Zwerchfell der Commilitonen erschütterten, mit dem Mantel der Liebe bedecken, man mag selbst die polemischen Ergießungen über Religion und Kirche als Altbekanntes, sonst schon stärker Gesagtes übersehen oder als Manifestationen eines Gegners, der sich wenigstens in dieser Rede nicht gefährlich zeigt, dahin gestellt seyn lassen — das wird kein Unparteiischer in Abrede stellen, daß viele Stellen der Rede, vornehmlich gegen den Schluß hin, entschieden und keck herausfordernd sind, daß sie Grundsätze enthalten, bei denen ein wissenschaftlicher Verkehr und ein collegiales Verhältniß verschieden Denkender nicht stattfinden kann, und daß sie demgemäß nicht geeignet war, den Sprecher schon überhaupt auf würdige Weise in eine würdige Corporation einzuführen, vornehmlich aber in eine solche, die doch immer die Idee eines organischen Zusammenwirkens verschiedenartiger Kräfte für die höchsten Zwecke der Menschheit zu ihrem Ziele hat. Der Redner sagt unter Anderem: „Ich bin ganz der Mann der Partei, weil ich meine Partei nicht für eine bloße Partei, sondern, so Gott will, für die *Sache selbst* halte. Ich kenne auch keine Ueberzeugung, die bloß Ueberzeugung ist, sondern ich fordere, daß die Ueberzeugung ganz zur Gesinnung werde, ganz in Blut, Nerv, Empfindung, Gluth und Feuer der Energie und des Charakters übergehe. So verspreche ich denn den *Feinden* — im Princip — einen Kampf ohne Rückhalt; ich verspreche ihnen — im Princip — meine volle, *ungetheilte Feindschaft*, meinen *vollen* und *herzlichen Haß*;" und weiterhin: „Ich bin *grob* im Principienstreit: *man soll wieder grob seyn.*" Diese Aeußerungen, mit Ausnahme des Richtigen, aber hier nur in eine falsche Stellung Gebrach-

ten, was der Redner über Einheit der Ueberzeugung und Gesinnung sagt, könnte man einfach als Abenteuerlichkeiten bezeichnen; aber die Sache hat auch ihre sehr ernste Seite. Von bloß Persönlichem kann hier nicht die Rede seyn; dieses würde auf den Rednerstuhl einer Aula nicht gehören; der Sprecher betont auch wiederholt das Princip und unterscheidet dieses bestimmt von den Personen. Und da er gewiß nicht gemeint war, in den angeführten Worten ein Bekenntniß seiner Fehler und Schwächen abzulegen, sondern etwas Starkes und Löbliches von sich aussagen, also auch etwas Allgemeingültiges bezeichnen wollte, so stellt er hiermit für den wissenschaftlichen Verkehr zwei neue Maximen auf, die des Hasses und die der Grobheit; und wenn Schleiermacher einst sagte, er kenne in der Wissenschaft keinen Gegner, sondern nur Mitarbeiter, so steigert sich für diesen Sprecher die Gegnerschaft vielmehr zur Feindschaft, und er achtet es für das Rechte, gegen den wissenschaftlichen Widersacher neben dem Hasse, den er ihm widmet, auch die Grobheit und die „unangenehme Kraft des Lächerlichen" nicht zu sparen.

Dieß sind Aeußerungen, welche tief in die sittliche Seite der wissenschaftlichen Thätigkeit, des ganzen literärischen Verkehrs eingreifen, und da bei ihnen ganz besonders auch die Theologie betheiligt ist, als diejenige Wissenschaft, die schon rein als Wissenschaft ohne ein sittliches Element gar nicht zu Stande kommen und würdig durchgeführt werden kann, so wird man einige Worte über jene Grundsätze auch in einer theologischen Zeitschrift nicht an unrechter Stelle finden. Diese Worte berühren den Inhalt der fraglichen Rede nur so weit, als es zur Lösung des aufgeworfenen Problems erforderlich ist, und lassen das Uebrige, das ohnedieß schon sein Urtheil gefunden hat, auf sich beruhen; auch beabsichtigen sie nicht

im entferntesten einen Einfluß auf die äußerliche Entscheidung des Streites, die längst eingetreten seyn wird, wenn diese anspruchslosen Blätter unter die Augen des Publicums kommen.

Zuerst vom Haß, der zwar seiner Natur nach auch die Feindschaft einschließt, nicht aber die Grobheit, weil es einen Haß geben kann, der, so tödtlich er seyn mag, doch leise schleichend und fein ist. Wir mögen auch hier von einem Worte Goethe's ausgehen, auf dessen heitere und milde Weisheit man sich in Fragen des Lebens so gerne beruft; dieser sagt in einem seiner schönsten Distichen:

Freunde, treibet nur Alles mit Ernst und Liebe! die beiden
Stehen dem Deutschen so schön, den ach! so vieles entstellt.

Der Patriarch der Literatur, für welche der Verfasser der Rede angestellt ist, fordert von seinen Deutschen in allem ihrem Thun — und ohne Zweifel hat er vornehmlich das geistige in Kunst und Wissenschaft im Sinne — Ernst und Liebe; den Haß läßt er dabei unerwähnt; und wenn er denselben nicht ausdrücklich ausschließt, so kann man sein Wort durch das eines großen Heiden ergänzen, des Sophokles, der seine Antigone in Beziehung auf die tiefsten Angelegenheiten des Gemüthes das einfach erhabene Wort aussprechen läßt:

Nicht mit zu hassen, mit zu lieben bin ich da.

Indeß, man könnte sagen: Ernst und Liebe fordern gerade den Haß als ihre natürliche Kehrseite und enthalten ihn stillschweigend in sich, wenn er auch nicht immer zum Ausbruche kommt. Du kannst nicht etwas Bestimmtes wahrhaft wollen, ohne das Entgegengesetzte mit aller Kraft deiner Seele von dir zu stoßen; du kannst nicht einen Gegenstand innig lieben, ohne das, was demselben widerstrebt, zu hassen. Darin liegt, wenn man will, eine Wahrheit, aber eine völlig entstellte. Wahr ist, daß der Ernst des Wollens im Kampfe mit Widerstrebendem sich

zur Energie des höchsten Affectes steigern kann; wahr, daß die Liebe, wo sie auf Hemmung und Gegensatz stößt, in eine Erregung umschlagen kann, die nicht mehr Liebe zu seyn scheint, sondern als ihr Kehrbild sich darstellt; aber diese auflodernden Erregungen des ernsten Wollens und Liebens, sofern beides ein sittliches ist, nennt eine richtige Sprache nicht Haß, sondern Zorn. Haß und Zorn sind aufs allerbestimmteste zu unterscheiden. Zorn ist in aller Liebe verborgen, nicht aber Haß. Die Möglichkeit des Zürnens liegt in jedem kräftigen Willen, und die Wirklichkeit desselben tritt dann ein, wenn sich dem ernst gewollten Guten das Schlechte entgegenstellt. Gezürnt hat auch der Reinste, den wir kennen, und der Apostel sagt: Zürnet, aber sündiget nicht, worin an und für sich ausgesprochen ist, daß es auch einen von Sünde frei bleibenden Zorn geben könne. Aber freilich ist der Zorn ein nach zwei entgegengesetzten Seiten bestimmbarer Zustand: wenn er nämlich im Allgemeinen die mächtige, der Hemmung gegenüber eintretende Erregung des wollenden Geistes ist, so hängt wieder Alles davon ab, wie dieser Geist beschaffen ist und was er will; ist derselbe innerlich widerstandslos und will er nicht das Rechte, so reißt ihn die Erregung fort, der Zorn wird Leidenschaft und wirkt blind zerstörend oder verletzend; ist aber der Geist in sich zusammengefaßt, besonnen und auf das Gute und Göttliche gerichtet, so ist der Zorn nichts Anderes, als die gespannteste Energie seines sittlichen Wollens und der volle Eifer seiner Liebe, und das ist es, was wir einen männlichen, reinen, edlen, ja göttlichen Zorn nennen, der nicht zerstörend, sondern vielmehr erhaltend, reinigend und herstellend wirkt. So zürnen zu können, ist eine Sache der Kraft und der warmen Liebe. Aber von diesem Zorne scheidet sich aufs schärfste der Haß. Der Haß ist seiner Natur nach etwas Zerstörendes, er will das Object, auf das er sich richtet, geradezu vernichten oder doch auf

ein Minimum seiner Existenz zurückbringen. Der Zorn ist ein Feuer, eine warme Erregung, welche die Lebensthätigkeit steigert, der Haß ist wesentlich verneinend, kalt, niederschlagend und nur sehr uneigentlich kann von einem glühenden Hasse die Rede seyn, da vielmehr der Haß selbst eisig ist und die Seele, die er beherrscht, erstarren macht.

Aber hat nun der Haß im sittlichen Leben gar keine Stelle? Ist nichts da, was von uns gehaßt werden, nicht nur darf, sondern auch soll? Wohl, er hat auch eine Stelle: nämlich da, wo er das vollbringen kann, was eigentlich sein Werk ist, das Ausrotten, Vertilgen, auf das geringste Maß des Seyns einschränken. Wahrhaft und nothwendig zu Vertilgendes aber gibt es unter Allem, was da ist, nur Eines: das Böse, die Sünde. Nur sie und sonst nichts ist der wirkliche Gegenstand des Hasses. Die Natur, von Gott geschaffen, könnte nur von einem Wahnsinnigen gehaßt werden; der Mensch mit allen Kräften, die in ihm liegen, und allen Bestrebungen, die sich daraus entwickeln, ist an sich eben so wenig Object des Hasses, sondern immer und überall nur das Böse in ihm und an ihm. In diesem Sinne wird auch von Gott gesagt, daß er hasse. Die Sünde, als das seinem Wesen schlechthin Widerstrebende, haßt er, dem Sünder aber, der auf das göttliche Leben angelegt ist, zürnt er nur. Aber dieses Zürnen ist ein reines, nicht durch Leidenschaft getrübtes, es ist nichts Anderes, als der lebendigste, auf Vertilgung der Sünde und Wiederherstellung des Sünders gerichtete Eifer der Liebe. Der Zorn geht auf die Person, die erhalten und gebessert, der Haß auf die der Person anhaftende Sünde, welche vollkommen vernichtet werden soll. Dieß ist ein Vorbild auch für das menschliche Hassen und Zürnen; der sittliche Mensch haßt das Böse an der Person, der Person selbst aber, die auch in der Versunkenheit Spuren des göttlichen Bildes an sich trägt, zürnt er nur, und auch dieser Zorn, soll er der rechte

seyn, ist wesentlich nur der aufwallende, strenge Eifer der Liebe, der an dem geliebten Gegenstande alles Unreine und Unschöne, alles Widergöttliche und Sündhafte austilgen möchte. Hieraus ergibt sich, daß ungetheilter, absoluter Haß gegen einen oder mehrere Menschen oder gar gegen die Menschheit etwas sittlich Verwerfliches ist; er wäre nur dann gerechtfertigt, wenn man berechtigt wäre, in einem Einzelnen oder in einer Classe von Menschen oder gar in Allen das Böse absolut herrschend zu denken; aber da überall in der Menschheit der vollkommene eingefleischte Teufel noch zu suchen seyn wird, und von uns wenigstens immer noch ein Punkt der Empfänglichkeit für das Gute vorausgesetzt werden muß, so wird aller sittliche Haß gegen das in den Menschen herrschende Böse immer noch ermäßigt und gemildert seyn durch einen Zusatz von Liebe, welche auf Herstellung hofft und je nach den Umständen zürnend oder erbarmend darauf hinzuwirken nicht abläßt.

So verhält es sich auf dem sittlichen Gebiete, aber wie nun auf dem wissenschaftlichen? Hat hier der Haß eine andere Bedeutung und Berechtigung? Sehen wir näher zu, indem wir die Wissenschaft in ihrer Entstehung, Ausbildung und Fortpflanzung betrachten!

Die Wissenschaft entsteht, wie alles Große, nicht durch den Haß, sondern durch die Liebe, und Niemand wird behaupten wollen, daß der Haß eine wissenschaftliche Stimmung sey. Der Anfang der Philosophie nicht nur, sondern aller Wissenschaft ist, wie schon Plato treffend gesagt hat, die Verwunderung, das Erstaunen; der denkende Geist sieht sich in dieses ungeheure Weltganze hineingestellt, er hat die gewaltigen Objecte der Natur, der Geschichte und des eigenen geheimnißvollen Wesens vor sich, er ahnt zugleich aus den Tiefen des eigenen Wesens heraus noch eine andere unsichtbare Welt hinter der sichtbaren und findet Zeugnisse dafür in den Stimmen und

Offenbarungen aller Zeiten und Völker. Wahrlich das wäre ein kleiner Geist, der hier nicht freudig staunte und sich von vorne herein mit dem trivialen nil admirari begnügte. Aber dieses Staunen treibt den Geist, weil er ein denkender ist, nothwendig zum Sinnen und Forschen, und dieses Forschen kann nur gelingen, wenn er sich ganz den Gegenständen hingibt, wenn er sich liebevoll in dieselben versenkt. Führt nun dieses sinnende Forschen zu einem Ziele, so kann dasselbe kein anderes seyn, als das Begreifen, das Verständniß, sey es des Universums überhaupt oder eines Theiles desselben, ein Verständniß, welches das frohe und liebevolle Staunen nicht aufhebt, sondern nur in ein klares und bewußtvolles verwandelt. So ist also der Anfang der Wissenschaft freudiges Erstaunen, ihre Mitte liebevolles Eingehen, und ihr Ende heiteres Erkennen; der Haß aber hat in diesem ganzen Processe keine Stelle; er kann nicht der Anfang seyn, denn er würde die Objecte der Erkenntniß vielmehr von sich stoßen; er kann nicht das Mittel seyn, denn er würde den Geist vielmehr hemmen und verdüstern; er kann nicht das Resultat seyn, denn er müßte, wenn er sich irgendwo eingenistet hätte, dem weichen, was ihm gerade entgegengesetzt ist, der Erkenntniß eines großen Zusammenhangs und einer höheren Nothwendigkeit aller Dinge. Wir wissen, was bei dem Operiren des Hasses auf dem wissenschaftlichen Gebiete herauskommt; der beschränkte Protestant haßt den Katholicismus, der fanatische Katholik den Protestantismus, der abstracte Rationalist alles Mystische, Scholastische und substantiell Positive, der einseitige Supernaturalist alles Speculative; und was ist die Folge? Sie studieren alle diese Dinge nicht, sie lernen sie nicht wahrhaft erkennen, sie vermögen sie nicht zu erklären, und statt das zu leisten, was die Wissenschaft bei allen diesen Gegenständen leisten soll, ein Begreifen der Erscheinungen, urtheilen sie ab und ergehen sich schimpfend

in traditionellen Banalphrasen. Was man wahrhaft erkennt, das erkennt man in seinem Grunde; was man in seinem Grunde erkennt, das erkennt man in seiner wenigstens relativen Nothwendigkeit, und was man, sey es auch nur von einer Seite her, in seiner Nothwendigkeit erkennt, das kann man verwerfen und bekämpfen, aber nicht hassen. Die volle Wissenschaft hebt über allen Haß hinaus und gibt einen freien, hohen und heitern Blick, sie wandelt auf den Sonnenbahnen des Gedankens, nicht in den dumpfen, schwülen oder kalten Irrgängen der Leidenschaft. Am wenigsten aber steht es derjenigen Schule an, den Haß zu proclamiren, welche in allem Wirklichen Vernünftiges erkennt, und daher auch Allem, was ist und in der natürlichen oder geistigen Welt Bedeutung hat, eine Berechtigung zuerkennen muß.

Indeß die Wissenschaft kommt nicht durch einen Einzelnen zu Stande; sie setzt ein Zusammenwirken, also auch ein Aufeinanderwirken, eine Gemeinschaft der Geister voraus. Vielleicht hat nun in dieser res publica, in diesem großen Verkehre der wissenschaftlichen Männer der Haß seine geeignete Stelle. Von der Wissenschaft an sich und ihren verschiedenen Richtungen wird man dieß nicht behaupten wollen. Hier kommen Irrthümer, Fehler, Einseitigkeiten, selbst Beschränktheiten und Dummheiten, kurz Unzulänglichkeiten aller Art vor; aber diese sind nicht Gegenstand des Hasses, sondern der Widerlegung, Berichtigung und Ergänzung, oder, falls man es mit Nichtigem zu thun hat, des stillschweigenden Aufsichberuhenlassens. In der Wissenschaft an sich haben wir es nicht mit Sündern und Bösewichtern, sondern mit Irrenden und Widersachern zu thun, und wer, wie es leider auch von solchen geschieht, die für das Christliche mit Unverstand eifern, die Stätten des literärischen Verkehrs in Richterstühle und geistige Schaffotte umwandeln wollte, der würde schon dadurch beweisen, daß er aus dem wissenschaftlichen Gebiete herausgetreten ist. Die Wissenschaft hängt jedoch auch untrennbar mit

der sittlichen Seite des Menschen zusammen, vornehmlich in höheren Dingen; wie der Wille, so wird auch das Denken gestellt seyn; wie das Herz ist, so wird auch das System seyn. In jedem wissenschaftlichen Leben nicht nur, sondern auch in jedem irgend bedeutenderen wissenschaftlichen Producte wird sich zugleich ein ethischer Bestandtheil, eine stillschweigend zu Grunde liegende Gesinnung erkennen oder durchfühlen lassen, und wie man bei dem einen die Luft der Wahrheitsliebe, Lauterkeit, Offenheit, des geraden, bescheidenen Sinnes athmet, so wird man bei dem anderen Unwahrheit, Verdrehtheit, Unredlichkeit, Sophistik zu schmecken bekommen, ja es wird auch in manchen Erscheinungen auf diesem Gebiete nicht an Uebermuth, Arroganz, Selbstvergötterung und Frechheit fehlen. Das sind nun freilich Dinge, welche gründlich zu hassen sind, aber sie gehören auch nicht der Wissenschaft an sich an, sondern kommen aus dem sittlichen Gebiete in dieselbe herüber; es ist das Böse, die Sünde an den wissenschaftlichen Individuen und ist zu behandeln, wie alles andere Böse auch. Aber wenn es sich nun, wie es ja doch in dem vorliegenden Falle weit überwiegend der Fall ist, nicht um einzelne Personen, sondern um ganze geistige und wissenschaftliche Richtungen und Denkweisen handelt, dann ist es ein schwerer Fehler, diese als Gegenstand des Hasses zu brandmarken. Jede wissenschaftliche Richtung, die zu einer allgemeineren Bedeutung gelangt, ist, auch wenn sie später ausartet, von einem wirklichen Bedürfnisse des Geistes ausgegangen, und auch die falsche besteht nur dadurch und lebt nur davon, daß sie einen Antheil an der Wahrheit hat. Hier gilt es nun, jenes Bedürfniß besser zu befriedigen, die Wahrheit von dem Falschen auszuscheiden und gegen Ausartung und Entstellung kräftig zu kämpfen; der Haß aber ist dabei ganz überflüssig, ja verderblich, weil er unfrei macht und verblendet, weil er um Brust und Stirne ein ehernes

Band legt, weil er verzehrt und austrocknet, weil er unfähig macht, auch auf der entgegengesetzten Seite das Wahre und Gute zu erkennen. Derjenige, der eines höheren Standpunktes sich rühmt, bethätige dieß dadurch, daß er den niedrigeren begreift, nicht aber, daß er ihn haßt. Und bleibe doch auch jeder seiner menschlichen Irrthumsfähigkeit sich bewußt! Nur einmal in der Weltgeschichte kommt es vor, daß Person und Sache schlechthin zusammenfallen; nur Einer konnte von sich sagen: Ich bin die Wahrheit.

Und was ist es denn nun in dem speciellen Falle, das ungetheilt und herzlich gehaßt werden soll? Nach dem ganzen Sinn und Zusammenhang der Rede nichts Anderes, als das dem Systeme der absoluten Immanenz, des Pantheismus, zu dem der Sprecher sich offen bekennt, entgegenstehende System der Transcendenz, des Theismus, d. h. des Glaubens an einen selbstbewußten, freiwirkenden Urgeist, an einen über die Welt erhabenen Gott, den selbständigen Schöpfer und Lenker aller Dinge; und dieses Princip, welches nicht nur dem Christenthume, sondern überhaupt aller Religion, wie sie bisher verstanden worden ist, zu Grunde liegt, dieses Princip, welches schon einem Plato vorschwebte, auf dessen Grund die Seher des alten Bundes, so wie der Stifter des neuen und seine Apostel standen, von dem aus, als dem festesten Felsen, die Reformatoren und die großen Theologen aller Jahrhunderte kämpften — verdiente Haß und Vertilgungskrieg? — Zwar man unterscheidet: der Glaube als ein ganz naiver, unmittelbarer soll seine Geltung haben; die Religionsstifter früherer Zeiten, die Kirchengründer und antediluvianischen Theologen mochten davon erfüllt seyn und auch heute noch mag ihn das schlichte Volk theilen, aber nur ja über den Kreis der allerkindlichsten Naivität soll er sich nicht hinauswagen, und ein wissenschaftlicher Mann, der ihn angesichts der Speculation unserer Zeit, der absoluten, alleingültigen, festhalten will, kann nur ein

Verstockter, ein piquirt Frommer, ein Pietist seyn; der Glaube, welcher der Theologie vorangeht, darf existiren, aber eine Theologie, welche dem Glauben folgt und sich auf dessen Grund aufbaut, darf nicht existiren; die Theologie hat nur die Wahl, entweder den Glauben, den man am Volke so außerordentlich schön und rührend zu finden versichert, selbst zu vernichten, oder sich ihrerseits von der Philosophie vernichten zu lassen; wissenschaftsloser Glaube oder glaubenslose Wissenschaft, von der Philosophie absorbirt oder von ihr gehaßt zu werden, das ist die Alternative, die man ihr vorsetzt. In der That, eine Anschauungsweise, die an Naivität mit dem allereinfachsten Volksglauben wetteifern könnte, wenn nicht der Mephistopheles an allen Enden hervorguckte. Und wenn dieß das Rechte wäre, wenn der Redner dem von ihm verworfenen Princip, dem der christlichen Theologie, mit gutem Fug eine ungetheilte Feindschaft, einen herzlichen Haß ankündigte — nun dann wären wir eben am Anfang vom Ende angekommen, und sähen von der Philosophie aus das alte odium theologicum, über das einst die Philosophen nicht genug klagen konnten, in bester Form gerechtfertigt. Denn natürlich, was dem Einen recht ist, das ist dem Andern billig; ist es in der Ordnung, daß der Philosoph den Theologen hasse, so darf auch der Theolog den Philosophen hassen, ja er muß es sogar, wenn er ein ganzer Mann, d. h. mit seinem Glauben und Systeme verwachsen ist. Und so wäre denn das das Ende des langen, tausendjährigen Liedes: nicht Einheit der Philosophie und Theologie, nicht freundliches Entgegenarbeiten, nicht friedliche Auseinandersetzung, ja nicht einmal bloß wissenschaftliche Entgegensetzung, sondern — Haß, voller, herzlicher Haß; und diesen Haß — so hat sich die Welt seit dem Mittelalter, ja seit des Cartes und Spinoza umgekehrt — kündigt heute nicht die positive Theologie der Philosophie, sondern die Philosophie dem Princip der Theologie an, und nicht bloß dem Princip, sondern folgerichtig auch seinen Vertretern. Zwar

wird beides, System und Person, getrennt. Aber wenn sich der Verfasser der Rede rühmt, mit allen Fasern seines Lebens und Seyns in sein System verwachsen zu seyn und dasselbe, wie sein Herzblut, der Jugend einzuschenken, so muß er das Nämliche auch, wenn er sie irgendwie für ebenbürtig hält, von seinen Gegnern erwarten, und wenn dieß, so ist nicht einzusehen, wie er sie von ihrem Principe trennen kann, und in der That bezeichnet er sie auch nicht als Widersacher, sondern als „Feinde". Je mehr also ein wissenschaftlicher Mann das wäre, was er der Idee nach seyn soll, ein ganzer Mann, vollkommen mit seinem Princip identificirt, jeder Zoll an ihm mit seiner Ueberzeugung eins, desto mehr wäre er für den wissenschaftlich Entgegenstehenden Object des Hasses und der Feindschaft, zuerst das Princip in ihm, dann aber auch er selbst als das lebendig gewordene Princip. Und was sollte dann daraus werden? Eine absolute Spaltung und Parteiung, eine Feindschaft, vermöge deren man auch wissenschaftlich nicht mehr mit einander reden könnte, eine Vernichtung alles geistigen Verkehrs zwischen den Entgegenstehenden, so daß an die Stelle des Streites der Hohn und die stillschweigende Verachtung träte — und das Alles nicht als anerkanntes Uebel, sondern grundsätzlich, vom Princip aus, und von einer Seite her, wo man die Religion zur Sittlichkeit erheben und erweitern will.

Und dann noch die Jugend? Denn die Wissenschaft soll ja auch fortgepflanzt werden von einer Generation auf die andere, sie ist das Element der Heranbildung der Geschlechter, der Ort, wo „Geister auf- und niedersteigen und sich die gold'nen Eimer reichen", die Stätte, wo die Fackel aus der Hand des Lehrers in die des Schülers übergeht, die Welt zu erleuchten, nicht zu entzünden. Sollen wir hier in die Herzen der Jugend mit der Wissenschaft zugleich den Haß übertragen? Der gesunde Jüngling kommt frei und unbefangen, wenigstens ohne wissenschaftlichen Haß in unsere Hörsäle: und was erwar-

tet er, was erwarten die Seinigen von uns? Zunächst, daß ihm die Errungenschaft des Wissens der früheren und gegenwärtigen Zeit rein und parteilos vorgelegt, daß er zur Prüfung angeleitet, daß er zum Urtheil und zur Selbstentscheidung in den großen Fragen der Zeit geistig gestärkt werde; und schon dieß ist nicht möglich, wenn ihm sofort Feindschaft wider entgegenstehende Richtungen eingeflößt, wenn er gewaltsam in die Leidenschaft der Parteiung hineingerissen, wenn er an den Haß des Denkens, d. h. an einen wissenschaftlichen Fanatismus gewöhnt wird. Dann aber hat der akademische Lehrer nicht bloß Köpfe, sondern er hat vollständige Menschen vor sich, Menschen, in deren jugendlich empfänglichen Seelen er Begeisterung und Liebe für alles Große, Schöne und Heilige wecken soll, und dazu will es schlecht stimmen, daß er ihnen mit seinem Herzblute den Haß zu trinken gibt. Wahrlich unsere heutige Jugend ist nicht so, daß sie der Liebe und Begeisterung zu viel hätte, daß sie in ein Uebermaß von Ehrfurcht und Pietät und in allerlei Ueberschwänglichkeiten des Herzens zu verfallen in drohender Gefahr wäre; wir haben in ihr vor allen Dingen die positiven Keime des wahrhaft Menschlichen und Göttlichen zu pflegen, wir haben ihren Wahrheitssinn zu kräftigen und ihr eine offene, frische, unverkümmerte und unverdüsterte Seele zu erhalten — und was dann von rechtem Eifer und Zorn in den Kämpfen des Lebens nothwendig ist, das wird das Leben schon ganz von selbst bringen. Der Dienst der Wissenschaft ist ein priesterlicher, ein heiliger Dienst; in seine Räume soll und darf die profane Leidenschaft nie und nimmer eindringen.

Und so loben wir denn zwar das Offene, Ungetheilte, Volle und Herzliche, was der Redner von sich aussagt, aber daß dieses Volle und Herzliche Haß ist, können wir wahrlich nicht loben. Aber wir erschrecken auch nicht vor seinen Worten. Es droht hier keine Ansteckung, die sich

weit verbreiten könnte. So etwas braucht nur ausgesprochen zu werden, um in sich selbst zu zerfallen, und darum ist es gut, daß es gerade heraus gesagt worden ist. Wir aber fürchten nicht, daß die Zeiten je wieder kommen werden, da ein zweiter Melanchthon Gott auch darum für seinen Tod danken könnte, weil er dadurch der Wuth, sey es der Theologen oder der Philosophen oder irgend anderer wissenschaftlicher Fanatiker, entrückt werde.

* * *

Und nun noch ein Wort über die Grobheit in wissenschaftlichen Kämpfen. Ueber sie ist weniger zu sagen, theils weil sie, sittlich genommen, an sich unbedeutender ist, als der Haß, theils weil sie auch weniger in anständige Gesellschaft gehört. Der Redner sagt: „ich bin grob im Principienstreit; man soll auch gegen mich grob seyn." Durch den Zusatz: „im Principienstreit" scheint er zwar das Recht der Grobheit, das er sich nimmt und Anderen gewährt, auf einen sehr bestimmten Kreis zu beschränken; allein, da aller bedeutsamere Streit in unserer Zeit entweder an sich Principienstreit ist oder leicht dazu gemacht werden kann, so erhält doch wieder die Maxime die allerweiteste Ausdehnung.

Wenn mir Jemand entgegentritt und sagt: „ich bin grob, sey du also auch grob gegen mich", und hiermit seine Grobheit für gerechtfertigt hält, so werde ich ihm natürlich sagen: „Wenn ich nun aber nicht grob seyn will? — Sey du grob für dich, mich aber magst du mit deiner Grobheit nicht belästigen!" Oder wenn ein Hausherr seiner Gesellschaft einen neuen Gast vorstellte mit den Worten: „Das ist Herr N. N., aber berühren Sie im Gespräche keine Principien, im Principienstreit ist Herr N. N., wie er mir ausdrücklich erklärt hat, grob; sollte es aber doch vorkommen, so seyen Sie nur auch grob gegen ihn, er wünscht es selbst" — würde sich damit eine gebildete Gesellschaft befriedigt fühlen und den Hausherrn,

so wie den eingetretenen groben Gast sofort in seinem Rechte glauben? Grobheit, sowohl im Principienstreite als außerhalb desselben, ist immer etwas Ungebildetes, Rohes, ein Wegwerfen des besseren Ich, eine Selbstentwürdigung, und die kann mir Niemand zumuthen mit der Entschuldigung, daß er sie ja vorher selbst begangen habe.

Es könnte pedantisch scheinen, über so etwas Worte zu verlieren, da im Ganzen die Zeit, wo man auch die Grobheit „göttlich" finden mochte, vorüber ist. Allein manche literärische Zeiterscheinungen scheinen es doch nothwendig zu machen, und zwar um so mehr, da auch hier etwas ist, was der Sache einen Schein der Wahrheit leiht. Es ist nämlich ganz richtig: man kann und soll in geistigen und wissenschaftlichen Dingen nicht Alles mit Glacée-Handschuhen anfassen, es ist bei verschrobenen Köpfen und verkehrten Richtungen, bei sophistischer Verdrehung oder heuchlerischer Verhüllung der Wahrheit auch einmal nöthig, mit einem frischen, kräftigen Griffe dazwischen zu fahren und das Gewebe ohne Umstände zu zerreißen; das nennen wir eine gesunde Derbheit, und wie wir den edlen Zorn als das Richtige dem Hasse gegenübergestellt haben, so stellen wir sie als das Zulässige der Grobheit gegenüber. Aber auch hier ist ein nicht zu übersehender Unterschied; Derbheit ist der Ausbruch eines edlen Unwillens und einer frischen, männlichen Kraft, mit der vollkommensten geistigen Gereiftheit und mit der maßvollsten Besonnenheit vereinbar; Grobheit ist immer ein Mangel entweder an Besonnenheit oder an Durchbildung des Geistes; sie ist eine rohe, gleichsam materiell und blind wirkende Kraft, etwas Unreifes, Unmännliches und Bäurisches. Und wenn wir Spuren derselben als Aeußerungen einer nicht ganz gezügelten Energie auch bei großen Männern finden, so werden wir sie wegen sonstiger Vorzüge entschuldigen, aber nicht rechtfertigen können. Denn wahrlich, nicht dadurch war z. B. Luther groß, daß er

mitunter auch grob war, sondern er machte seine Grobheit durch so viel Herrliches und wahrhaft Großes wieder gut. Man kann auch dem ungeschliffenen Diamante seinen vollen Werth zuerkennen; aber die bloße Ungeschliffenheit thut es nicht, das Ungeschliffene muß auch wirklich ein Diamant seyn — und selbst den Edelstein wird man nur dann in ein Diadem setzen, wenn er zuvor geschliffen worden, wenigstens in einer Zeit, die so viel gute Schleifmittel darbietet, wie die unserige.

Als Uebergänge zu der Grobheit, zu welcher der Redner, ohne durch einen edelsteinartigen Inhalt seiner Rede zu entschädigen, sich berechtigt glaubt, könnten auch noch andere Dinge genannt werden: die Schalkheit, die Ironie, der Witz, der Spott und der Hohn. Aber auch hier sind die Unterschiede wohl festzuhalten. Schalkheit und Ironie wird Niemand mit Grobheit verwechseln; sind sie ja doch gerade Ausflüsse einer hohen und feinen Bildung. „Von allen Geistern, die verneinen, ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.“ Die Ironie steht dem edelsten Ernste wohl an und in der hohen Gestalt eines Sokrates bildet sie einen unentbehrlichen Zug. Der Witz erspart bisweilen auf die glücklichste Weise eine lästige und langweilige Widerlegung und hat etwas Befreiendes, wie er selbst der Ausfluß eines freien Geistes ist, während der Haß, selbst eng, nur einschnüren kann. Sagt doch selbst die Schrift: eure Rede sey lieblich und mit Salz gewürzt; und: habet allezeit Salz bei euch. Auch der Spott und sein Ausdruck in der Satire hat in verdorbenen Zeitaltern, auf Wendepunkten der Weltgeschichte seine volle Berechtigung, seine innere Nothwendigkeit. In den Verderbnissen der römischen Kaiserzeit durfte die schneidende Schärfe eines Tacitus und das beißende Epigramm nicht fehlen, und die verstockte Dummheit, der verhärtete oder verschmitzte Obscurantismus des späteren Mönchs- und Pfaffenthums konnte von Erasmus und Anderen nur durch die Satire wirksam bekämpft werden. Ja selbst zur Ver-

höhnung kann sich unter gewissen Umständen die Behandlung eines solchen Gegners steigern, der als ein hartnäckig böswilliger schlechterdings entlarvt, gedemüthigt, in der öffentlichen Meinung vernichtet werden muß, wenn er erfolgreich beseitigt werden soll, wie wir hiervon ein bekanntes Beispiel in den Briefen der Dunkelmänner haben. Aber das Alles und selbst der Hohn ist nicht Grobheit, d.h. Mangel an Bildung, Roheit, sondern es ist das letzte, verzweifelte Mittel, womit sich eine wirklich höhere Bildung gegen eine sonst nicht zu durchbrechende Roheit Bahn macht. Es sind Ausnahmsgesetze, Mittel des Brennens und Schneidens für außerordentliche Fälle, die wir nicht als etwas Regelmäßiges in den wissenschaftlichen Verkehr einführen dürfen. Und glauben denn diese Leute, wenn sie alle Kraft des Lächerlichen anwenden, wenn sie auch Spott und Hohn nicht sparen wollen, glauben sie, es mit solchen Dingen und Personen zu thun zu haben, wie Erasmus und Ulrich Hutten? Wenn sie das meinen, dann werden sie bald erfahren, in wen sie gestochen haben. Nicht vermöge irgend einer äußerlichen Rückwirkung, sondern vermöge einer rein geistigen wird der ungesalzene Hohn, den sie gegen Andere schleudern, auf ihr eigenes Haupt zurückfallen.

Am wenigsten kleidet die Grobheit den akademischen Lehrer. Er ist nicht bloß Lehrer, sondern Bildner der Jugend. Denken wir uns, daß eine akademische Corporation auf die Einladung des Redners, grob zu seyn, wirklich einginge, welches Schauspiel würde sie der anvertrauten Jugend geben? Grob zu seyn, ist ungemein leicht; das können sehr viele so ganz bequem von Natur seyn; aber eben diese rohe, plumpe Natürlichkeit soll schon durch die frühere Bildung, vollends aber durch die akademische abgestreift werden; und wenn nun die Lehrer selbst ausdrücklich und vorsätzlich ein Beispiel des Gegentheils geben? — Und wahrlich auch nach außen, dem Beamtenkreise, dem ganzen urtheilenden Publicum gegenüber, sind

unsere Universitäten nicht so gestellt, daß wir dringende Ursache hätten, der Ueberschätzung entgegenzuarbeiten. Es fehlt eben noch, daß wir der schon vielfach schadenfrohen Zuschauerschaft das Spectakel literärischen Faustrechtes geben, so werden Jahrzehnte nicht hinreichen, um das wieder gut zu machen, was ein solcher Moment verdorben hat. Ist doch auch in der Literatur und in der ganzen Oeffentlichkeit des Hohnes und Spottes, der Grobheit und Gemeinheit genug; wir brauchen nicht auch noch auf dem Rednerstuhle einer akademischen Aula die Standarte des Hasses, des Hohnes und der Grobheit aufzupflanzen.

Nun, es mag auf manchen Gebieten schon weit gekommen seyn in unserem guten deutschen Vaterlande; doch lebt ein guter Kern im Volke, in der Jugend, in allen Ständen und Altern; es ist auch — wir zweifeln nicht — eine beträchtliche Anzahl ehrenwerther Männer da, welche die Würde der Wissenschaft und die bessere Sitte ihres Verkehrs aufrecht erhalten werden. Konnte auch hier die empfängliche, auflodernde Jugend, die sich natürlich geschmeichelt fühlen mußte, indem sich der Redner ihr ausschließlich in die Arme warf, augenblicklich geblendet und bethört werden, so hat sie, schon als deutsche Jugend, zu viel gesunden, ernsten und innerlichen Sinn, um auf die Dauer ihre Nahrung da zu suchen, wo ihr Haß und Grobheit gepredigt wird. Auch in ihrer Mitte wird je der Beste doch zuletzt mit der edlen Griechin sprechen:

Nicht mit zu hassen, mit zu lieben bin ich da.

2.

Biblische Erörterungen.

Von
F. W. Kölbing,
Lehrer am theol. Seminarium zu Gnadenfeld in Oberschlesien.

---

1. Ueber Joh. 13, 34. 35.

Das neue Gebot des neuen Bundes.

Nachdem der Herr mit der Einsetzung des h. Abendmahls seinen Jüngern das Mahl des neuen Bundes gegeben hatte, wie das Passahmahl das des alten war, gibt er ihnen auch das Gesetz des neuen Bundes in dem neuen Gebote, daß sie sich unter einander lieben sollen, wie Er sie geliebet hat. Aber worin liegt nun das Neue dieses Gebots, nachdem der Herr selbst das Gebot der Nächstenliebe für das Hauptgebot des alten Bundes erklärt hat (Matth. 22, 39.)? Die auf diese Frage gegebenen Antworten sind sehr verschieden ausgefallen, und es ist nicht die Absicht dieses Aufsatzes, sie alle durchzugehen oder zu widerlegen; auch daß Lücke und Tholuck zum Theile Recht haben mit der Erklärung, daß das Neue in dem Grade der Liebe liegt, welche der Herr hier fordert („wie ich euch geliebet habe"), will ich nicht bestreiten; aber ob namentlich Lücke, der ausführlicher davon spricht, das Verhältniß dieses Gebots zu dem der Nächstenliebe richtig dargestellt hat, und ob nicht eigentlich Grotius Recht hat, welcher das Neue darin findet, daß dieses Gebot ausschließlich für die Gläu-

digen unter einander gegeben sey [a]), das wünschte ich im Folgenden zu weiterer Prüfung vorzulegen.

Betrachten wir zuerst, was das N. T. von der Nächstenliebe lehrt. Das Gebot der Nächstenliebe im A. T. bezieht sich unstreitig zunächst auf die Volksgenossen, und allgemeine Liebe oder gar Feindesliebe war trotz solcher Gebote wie 2 Mos. 23, 4. 5. doch vom alttestamentlichen Standpunkte aus gar schwer zu fassen, daher der Herr auch über den Zusatz: „Du sollst Deinen Feind hassen" (Matth. 5, 43.), nicht gerade einen Tadel ausspricht. Wie Er aber im neuen Bunde das auch da seine Geltung behaltende Gebot der Nächstenliebe versteht und ausgeübt wissen will, darüber kann bei seinen bestimmten Erklärungen (Matth. 5, 44—48.) kein Zweifel seyn. Nicht die, welche uns lieben, oder unsere Brüder (d. h. unsere Volksgenossen) sollen wir allein als unsere Nächsten ansehen und lieben; das thun auch die Zöllner; sondern wie die Liebe des Vaters im Himmel alle Menschen segnend umfaßt, so sollen auch seine Kinder, die Christen, alle Menschen, auch ihre Feinde, lieben, ihnen wohlthun und ihren Feinden Böses mit Gutem vergelten. In Bezug darauf sagt Lücke sehr richtig: „Der neutestamentliche Liebeskreis ist der denkbar weiteste, in welchem die jüdische Frage gar nicht erst entstehen kann: Wer ist mein Nächster?" Ueber diese Frage insonderheit belehrt uns der Herr in dem Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 29 ff.). In Uebereinstimmung mit den Worten des Herrn empfehlen dann auch die Apostel die allgemeine Liebe gegen alle Menschen (τὴν ἀγάπην, 2 Petr. 1, 7.; ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, Röm. 12, 9.), welche sich in der Friedfertigkeit mit Allen (Hebr. 12, 14.), in der Wohl-

a) „Novum autem dicit, quia non agit de dilectione communi omnium, sed de speciali Christianorum inter se, qua tales sunt." Grotius.

thätigkeit (Gal. 6, 10.) und der allgemeinen Fürbitte für Alle (1 Tim. 2, 1.) an den Tag geben und in der christlichen Feindesliebe nach dem Vorbilde Christi (Röm. 12, 17—21., vgl. 1 Petr. 2, 23.) ihre Vollendung erreichen soll. Und wenn irgend eine christliche Tugend, so gehört gewiß diese allgemeine Menschenliebe und die Feindesliebe insonderheit zu dem Lichte, welches die Christen sollen leuchten lassen vor der Welt; da sie mehr als manche andere von der Welt nicht verstandene christliche Tugend bei ihr jederzeit Anerkennung finden wird, sind es diese guten Werke vornehmlich, welche die Leute sehen sollen, um ihren Vater im Himmel zu preisen (Matth. 5, 16.).

Daß aber von dieser allgemeinen Menschen- oder Nächstenliebe (denn dieß ist im Christenthume eins) hier gar nicht die Rede ist, geht aus den deutlichen Worten des Herrn, wie aus der Situation, in welcher sie gesprochen sind, mit unwiderleglicher Gewißheit hervor. Wie hätte auch der Herr ein Gebot, welches er schon in der Bergpredigt gegeben und also hier, wenn gleich mit Verstärkung des Grades, nur wiederholte, ein neues Gebot nennen sollen? Aber wenn je, so finden wir hier unsern Herrn in allen Reden dieses heiligen Abends vorzugsweise mit seinen Jüngern und mit ihrem Verhältnisse zu ihm und unter einander beschäftigt. Er ist zum letzten Male vor seinem Leiden in dem Kreise der Seinen, welche er wie bisher so bis ans Ende liebte (Joh. 13, 1.); in seinem hohenpriesterlichen Gebete bittet er nicht für die Welt, sondern nur für die, welche der Vater ihm gegeben hatte (Joh. 17, 9.); den Einzigen, welcher aus der Zahl der Zwölfe nicht zu den Seinen gehörte, hatte er so eben zur Entfernung veranlaßt (Joh. 13, 27. 30.); er blickt, im Vorgefühle seines eigenen nahen Todes, voraus auf die Feindschaft der Welt, welcher seine Jünger wie er selbst ausgesetzt seyn würden (Joh. 15, 18.; 16, 4.), und dieser Feindschaft gegenüber gebietet er ihnen,

sich um so mehr unter einander zu lieben (s. Joh. 15, 17. 18.). Dieß ist nun in der That ein neues Gebot, vorbereitet allerdings durch so manche frühere Aussprüche des Herrn (s. besonders Matth. 20, 25—28.), eingeleitet durch das unmittelbar vorhergehende Fußwaschen, die Handlung der dienenden, sich selbst verleugnenden Liebe (Joh. 13, 13—17.), aber doch nun zum ersten Male klar und bestimmt ausgesprochen. Sein h. Mahl hat er den Jüngern eingesetzt als das Mahl des neuen Bundes; es soll das Gedächtnißmahl seyn der Erlösung, welche durch seinen Tod erworben ist; es ist das Mahl, durch welches die durch seinen Tod Erlösten sich mit ihm auf das innigste sollen verbunden fühlen (vgl. Joh. 6, 56.); dieser Kelch, den sie soeben unter sich getheilt, ist der neue Bund in seinem Blute (Luk. 22, 20.), und dieses neuen Bundes neues Gebot die Liebe unter einander. Ein neues Gebot, weil seine Grundlage, die Verbindung der Jünger mit dem Herrn durch sein Blut, eine neue ist, und dann allerdings auch neu dem Grade der Liebe nach: „wie ich euch bis in den Tod geliebet habe" (Joh. 14, 12. 13.). Das ist die neutestamentliche Bruderliebe, deren Gebot nicht nur, wie Lücke sagt, den Liebeskreis etwas zu verengen scheint, sondern ihn wirklich verengt, denn sie bezieht sich nur auf das Lieben innerhalb der wahren christlichen Gemeinschaft. Neben der im N. T. auf alle Menschen erweiterten allgemeinen Nächstenliebe soll in dem engeren Kreise der Gläubigen unter einander die Bruderliebe mit ihren besonderen Pflichten und Rechten und Graden bestehen, und an ihr, einer Tugend, welche in der Welt gar nicht vorkommen kann, die Gemeine Christi von der Welt vorzugsweise erkannt werden. Man möchte wohl die Frage aufwerfen, woher es doch kommt, daß jetzt die Nächstenliebe und Bruderliebe so häufig verwechselt oder für gleichbedeutend angesehen wird, während doch das N. T. den

Unterschied so klar hervorhebt, und in Stellen wie 2 Petr. 1, 7., Röm. 12, 9. 10. die ἀγάπη und φιλαδελφία neben einander, also als etwas Verschiedenes genannt werden? Es liegt zum Theile daran, daß man sich gewöhnt hat, alle Menschen Brüder zu nennen, eine Benennung, welche allerdings durch die gemeinschaftliche Abstammung aller Menschen von einem Elternpaare gerechtfertigt, in der Schrift aber doch nur ein einziges Mal bei dem Verbote des Mordes (1 Mos. 9, 5.) gebraucht wird. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche der Schrift bezeichnet aber der Brudername ein viel engeres Verhältniß, und zwar im A. T. die nahe leibliche Stammverwandtschaft unter den Gliedern des Volks Israel (s. z. B. 2 Mos. 2, 11.; 3 Mos. 25, 25. u. öfter); und hierher gehört wohl auch größtentheils der Gebrauch desselben in den Reden des Herrn (z. B. Matth. 5, 22. 7, 3 f.), und gewiß die Anwendung desselben in den Predigten der Apostel an Juden (z. B. Apg. 3, 17. 13, 26.; die Heiden werden niemals so angeredet). Dieser alttestamentliche Brudername ist nun im N. T. durch den Herrn selbst (Matth. 23, 8.) auf die Gläubigen übergetragen und so in der Christenheit von Anfang an in Gebrauch gekommen (s. z. B. Apg. 9, 30. 11, 1. 21, 7. 1 Kor. 7, 12. u. öfter), und er bezeichnet nun nicht mehr die leibliche Verwandtschaft, sondern die Mitglieder der aus allen Völkern, Sprachen und Zungen gesammelten Gottesgemeine, welche, sie seyen Juden oder Griechen, zu einem Leibe getauft und zu einem Geiste getränkt sind (1 Kor. 12, 13.). Auf diesen Brudernamen bezieht sich im N. T. der Ausdruck Bruderliebe (s. z. B. 1 Thess. 4, 9. 10.), von dieser Bruderliebe handelt das neue Gebot. Das ergibt sich, wenn es nicht schon das wiederholte Wort des Herrn „unter einander" auf das bestimmteste ausspräche, noch insonderheit aus der Stelle des hohenpriesterlichen Gebets (Joh. 17, 21.), in welcher der Herr für die Seinen die Erfüllung dieses

Gebotes von seinem himmlischen Vater erbittet, auf daß sie alle Eines seyen, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, auf daß sie in uns Eines seyen," wo dann der Schluß: „auf daß die Welt erkenne, du habest mich gesandt," mit unserm 35. Verse ganz übereinstimmt (s. bei Lücke die vortreffliche Erklärung dieser Stelle und was er von der christlichen Bruderliebe bei der Gelegenheit sagt). Und daß diese christliche Bruderliebe, das „in Ihm und unter einander Eins seyn," eben die Herrlichkeit ist, welche der Herr den Seinen gibt, davon zeugt, wie Lücke es eben da ausspricht, die Geschichte der christlichen Kirche von Anfang an (s. Apg. 2, 44—47. 4, 32. 33., und die von Tholuck zu unserer Stelle angeführten Zeugnisse).

Fragen wir nun aber weiter, worin diese christliche Bruderliebe sich von der allgemeinen Liebe oder der Nächstenliebe unterscheidet, so ist die Antwort darauf schon im Vorhergehenden der Hauptsache nach enthalten; zu näherer Begründung der gegebenen Erklärung sey aber doch noch Einiges darüber bemerkt. Paulus gründet die Liebe zu allen Menschen darauf, daß sie alle zum Heile in Christo berufen sind (1 Tim. 2, 4.); die Bruderliebe beruht aber darauf, daß alle dieses Heils theilhaftig sind; sie sind alle Einer in Christo (Gal. 3, 28.), Ein Leib, Ein Geist (Eph. 4, 4—6.), viele Glieder, aber doch Ein Leib an dem, der das Haupt ist, Christus (1 Kor. 12, 12. 13.). Wer könnte hier das Neue der Bruderliebe verkennen? Und wie der Ursprung ein anderer ist, so ist sie auch der Art und dem Grade nach von der Nächstenliebe gar sehr verschieden. Die in Christo Eins Gewordenen werden ermahnt, die Einigkeit im Geiste zu halten (Eph. 4, 3.), in Einem Geiste und Einer Seele zu stehen (Phil. 1, 27.) oder einerlei Sinn zu haben (2 Kor. 13, 11.); wie könnte das zwischen Christen und Ungläubigen stattfinden? Warnt nicht derselbe Apostel, welcher

den Gläubigen die vollkommenste Einigkeit im Geiste nicht genug empfehlen kann, zugleich gar ernstlich vor zu weit gehender Verbindung mit den Ungläubigen? „Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsterniß? Darum gehet aus von ihnen und sondert euch ab, spricht der Herr", lesen wir 2 Kor. 6, 14—18.; wo er ungeheuchelte Liebe empfiehlt, setzt er sogleich, um vor falscher Nachgiebigkeit zu warnen, hinzu: „Hasset das Arge, hanget dem Guten an" (Röm. 12, 9.), und weiß, daß der Friede mit allen Menschen nicht immer möglich ist (Röm. 12, 18.). So findet die Nächstenliebe ihre Beschränkung darin, daß der Christ in seinem Verhältnisse zu den Ungläubigen oder denen, „die draußen sind" (1 Kor. 5, 13.), es nie vergessen soll, daß die wahre Einigkeit im Geiste mit ihnen nie stattfinden darf, und sowohl die Pflicht des Bekenntnisses zu seinem Herrn, als die christliche Vorsicht und Wachsamkeit, um selbst nicht verführt zu werden (Eph. 5, 6. 7.; 1 Kor. 15, 33.), es verlangt, die Gemeinschaft der Werke der Finsterniß zu fliehen (Eph. 5, 11.), während die christliche Bruderliebe so wenig wie unsere Verbindung mit dem Herrn selbst irgend eine Schranke kennt und bis zu dem größten aller Liebesbeweise, daß wir das Leben für die Brüder lassen, gesteigert werden kann und soll (Joh. 15, 13.; 1 Joh. 3, 16.) a). Wie könnte es auch in dieser Liebe irgend eine Schranke oder Grenze

a) Was Bruderliebe ist, hat unter allen Sängern der Kirche wohl keiner besser verstanden und besungen als der Graf Zinzendorf; sein Lied „Herz und Herz vereint zusammen" (Gesangbuch der Brüdergemeine, Nr. 713., Knapp's evangelischer Liederschatz, Nr. 1268.) ist der beste Commentar darüber; und wie das „für die Brüder sterben" auch in geringerem Grade seine Anwendung findet, sagt er sehr schön also: „Für die Brüder weiß ich nicht, Wie man itzo sterben sollte, Wenn man wollte; Aber seiner Eigenheit, Seiner Freud' Und dergleichen sterben müssen, Daß die Brüder es genießen, Kommt noch vor in dieser Zeit" (Gesangbuch der Brüdergemeine, Nr. 731, 4.).

geben, da hier Geben und Empfangen gegenseitig ist (1 Thess. 5, 11.), und unsere Verbindung mit dem Herrn selbst nur in der Gemeinschaft mit den Gliedern seines Leibes ihre rechte Nahrung und Kräftigung findet.

Wollte man freilich ins Einzelne gehen und eine Sonderung versuchen unter den Pflichten der Bruderliebe und der Nächstenliebe, so würde dieß eine sehr undankbare Arbeit seyn; unsere Brüder sind auch unsere Nächsten und die Gebote der Wahrhaftigkeit, Sanftmuth, Mildthätigkeit u. s. w. gelten für Alle, wenngleich in höherem Grade für die Brüder (Gal. 6, 10.). Auch das müssen wir bemerken, daß, weil Keiner ein vollkommener Jünger Christi ist, auch in dem Verhältnisse der Gläubigen unter einander und in den Erweisungen der Bruderliebe die Schranken, welche für die Nächstenliebe gelten, nicht ganz fehlen können, da die Bruderliebe uns z. B. nicht abhalten darf, den fehlenden Bruder zu strafen (Gal. 6, 1.), wo Uebereinstimmung und Billigung Untreue gegen ihn und uns selbst und den Herrn seyn würde. Aber dennoch, trotz dieses in einander Uebergehens der einzelnen Pflichten, ist es zu allen Zeiten und gewiß auch in der gegenwärtigen höchst nothwendig, daß in der Kirche das Bewußtseyn von dem Unterschiede der Bruderliebe und Nächstenliebe lebendig bleibt. Man wird dagegen nicht einwenden wollen, daß, was die Apostel davon sagen, heute nicht mehr auf uns paßte, weil wir nicht mehr wie die ersten Christen unter Juden und Heiden, sondern als Christen unter Christen leben. Denn daß unter diesen Christen, wenn uns auch Eine Taufe (Eph. 4, 5.) mit ihnen verbindet, doch gar viele sind, denen es an dem Einen Glauben fehlt, und deren Wandel es beweist, daß sie den Einen Herrn nicht als den ihrigen anerkennen, kann Niemand zu leugnen begehren, und so kommen auch heute mitten in christlicher Kirche ähnliche, um nicht zu sagen gleiche, Verhältnisse wie damals vor. Es kann allerdings (und ist wohl auch bisweilen

geschehen) über der christlichen Bruderliebe, welche die Gläubigen verbindet, die rechte Nächstenliebe vergessen werden; die sich im Herrn verbunden fühlen, sondern sich zu sehr ab von den Uebrigen und vergessen nicht nur in lieblosem Richten über die Anderen das Gebot der Nächstenliebe, sondern unterlassen es auch, sie in der That zu üben, ihre Liebeserweise nur auf die Brüder beschränkend; und so versäumen sie dadurch zugleich den wichtigen Beruf, ein Salz und Sauerteig zu seyn in der Menschheit. Aber viel häufiger ist die wahre christliche Bruderliebe vergessen, indem man bei den Geboten der Nächstenliebe stehen blieb, welche man auch vom allgemein moralischen Standpunkte aus zu deduciren wußte; um mit allen Menschen in Frieden zu bleiben, unterläßt man das Strafen der Werke der Finsterniß (Ephes. 5, 11.); man stellt sich dieser Welt gleich (Röm. 12, 2.) und vermeidet die engere Verbindung mit Gleichgesinnten, um sich nicht den Schein zu geben, daß man besser seyn wolle als Andere, oder aus Menschenfurcht das offene Bekenntniß fliehend, und bringt sich selbst dadurch um den Segen, welcher in dem Einsseyn in Christo liegt. Und wie oft haben sich nicht wahre Christen, welche Ein Herr und Ein Glaube hätte verbinden sollen, um Nebendinge gestritten, welche viel unwichtiger waren als die großen Unterschiede, welche in der ersten apostolischen Gemeine zwischen Judenchristen und Heidenchristen stattfanden und sie dennoch nicht trennen sollten! — Aber der Herr der Kirche, der gestorben ist, daß er die Kinder Gottes, die zerstreuet waren, zusammenbrächte (Joh. 11, 52.), hat in unsern Tagen das Bedürfniß der Bruderliebe, der innigeren Verbindung der Glieder mit einander, die mit dem Haupte schon verbunden sind, mehr als je zuvor in der evangelischen Kirche geweckt; die Scheu vor der Welt überwindend und die confessionellen Unterschiede in Liebe versöhnend, reichen sich die Gläubigen aus allen Abtheilungen der evangelischen Kirche die Bruderhand, um

in Christo Eins zu seyn und in mancherlei Weise das gemeinsame Werk der Ausbreitung seines Reiches zu fördern. So werden auch die Segnungen der Bruderliebe (Ps. 133, 1. 3.) der Kirche immer reichlicher zu Theil werden; je allgemeiner es anerkannt wird, daß der Herr als sein letztes Gebot und Testament vor seinem Leiden es seinen Gläubigen vermacht hat, sich unter einander zu lieben, wie er sie geliebt hat, und je mehr alle seine Jünger dieses sein Testament auszuführen suchen, um so mehr wird Er auch seiner Kirche an der Herrlichkeit, die der Vater ihm gegeben hat (Joh. 17, 22.), Theil geben können.

2. Ueber die κληρονομία τοῦ κόσμου. Röm. 4, 13.

Es ist unter den Auslegern zu dieser Stelle eine allgemeine Klage, daß „die Verheißung, welche dem Abraham oder (vielmehr) seinem Samen gegeben ist, daß er κληρονόμος τοῦ κόσμου seyn solle", sich nirgends in der Geschichte Abraham's fände. Die Ausleger dieser Stelle theilen sich in zwei Classen: die Einen gehen auf die Verheißung zurück, daß in dem Samen Abraham's alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (1 Mos. 22, 18.); es ist darin die Einverleibung aller Völker in das Gottesreich ausgesprochen; — die Anderen citiren die Verheißung von dem Besitze des Landes Kanaan (1 Mos. 15, 7. 18—21.), was dann wieder auf mancherlei Weise mit unserer Stelle in Uebereinstimmung gebracht wird, theils indem das irdische Kanaan als Vorbild des himmlischen aufgefaßt wird, theils auch so, wie Rückert zu dieser Stelle, dem Köllner beistimmt, erklärt: „Die Hoffnungen des Volkes umfaßten seit dem Exile nichts Geringeres als Weltherrschaft unter dem Messias, und Paulus konnte leicht im Geiste seiner Zeit annehmen, daß diese schon dem Abraham verheißen wor-

den, um so mehr, als er gewiß die Stellen nicht nachsah, und überdieß die Worte ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hinzugefügt hatte." — Eine Stelle ist bei allen diesen Erklärungen übersehen worden, welche mehr als alle bei den Auslegern angeführten mit den Worten und der Idee des Apostels übereinstimmt, so übereinstimmt, daß man sie wohl unbedenklich als die vom Apostel citirte ansehen darf; es heißt nämlich 1 Mos. 22, 17. (LXX.): „καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων." Man könnte vielleicht bei der Erklärung dieser Stelle in ihrem eigentlichen Zusammenhange bemerken, daß die hier angeführten Feinde keine anderen als die 15, 18 f. genannten Völker Kanaans seyen; es ist aber doch sehr zweifelhaft, ob diese Beschränkung ganz richtig wäre. Da im achtzehnten Verse der Blick auf alle Völker erweitert und allen ein Segen verheißen wird durch den Samen Abraham's, so liegt es näher, zumal der Besitz Kanaans in der ganzen Stelle nicht angeführt wird, auch hier schon einen weiteren Sinn zu finden; mit dem unzählbaren Samen Abraham's ist der Blick bereits gerichtet auf die neutestamentliche Theokratie, welche ein Segen seyn soll für Alle, welche sich ihr freiwillig unterwerfen, aber auch die Verheißung des gewissen Sieges über alle ihr widerstrebenden feindlichen Elemente (Ps. 110, 1. Ps. 2.) hat. Und wenn das der tiefere Sinn der Stelle ist, so wird man auch zugeben müssen, daß eben sie der Apostel (genauer, als Rückert glaubt) hier im Gemüth hat, und darin, daß er statt der ὑπεναντίοι des Grundtextes den κόσμος setzt, keine wesentliche Abweichung finden. Ist doch ὁ κόσμος gleichbedeutend mit τοῖς ἔθνεσιν (Röm. 11, 12.), und bezeichnet vorzugsweise im ganzen neuen Testamente die dem Gottesreiche entgegenstehende feindliche Richtung. Der Sinn der dem Abraham nach der schwersten Glaubensprüfung in dem Gebote der Opferung Isaak's διὰ δικαιο-

σύνης πίστεως gegebenen Verheißung ist also der, daß sein Same, d. h. οἱ ἐκ πίστεως, Herren der Welt seyn sollten; und daß der Apostel auch sonst dieß lehrt, sieht man aus 2 Tim. 2, 12., wo er von dem συμβασιλεύειν (sc. Χριστῷ) spricht, und aus Röm. 8, 17., wo er die Gläubigen συγκληρονόμοι Χριστοῦ nennt; die κληρονομία Χριστοῦ ist aber nach Ps. 2, 8. τὰ ἔθνη καὶ τὰ πέρατα τῆς γῆς. Eine dogmatische Erörterung dieser Lehre, zu welcher außer anderen Stellen auch Matth. 5, 5. hinzuzuziehen wäre, liegt außer dem Zwecke dieser Zeilen, welche nur das Exegetische dieser Stelle besprechen sollten; und ich will nur zum Schlusse noch bemerken, daß auch an der berühmten Stelle Gal. 3, 16. unter den Verheißungen (und die sind nach V. 18. ἡ κληρονομία), welche dem Abraham und seinem Samen gegeben sind, doch wohl vorzugsweise dasselbe wie hier, nämlich die κληρονομία τοῦ κόσμου zu verstehen sind, und die Auslegung des Apostels, daß τὸ σπέρμα Christus ist, dadurch nicht wenig gerechtfertigt wird, indem unsere Theilnahme an einer so großen Verheißung sich nur auf unsere Verbindung mit Christus gründen kann (Gal. 3, 29.).

3.

De divortio [a]).

Scripsit

Christianus Henricus Sixt,

V. D. apud Sennfeldenses minister.

„Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi;
„aliud Papinianus, aliud Paulus noster
„praecipit."

Hieronymus (epist. ad Ocean.)

Ut suae sunt cuiusque aetatis quaestiones, suae cuiusque controversiae, ita nostra quoque novas theologorum disputationes movit, quarum haud paucae permagni sunt ad ecclesiam recte regendam momenti. Novas, inquam, disputationes, non quod nunquam antea ecclesiam turbarint, sed quia multa, de quibus iam dudum desitum erat disputari, nuperrime sunt in controversiam revocata, et in iis,

---

a) Nachstehende Abhandlung wurde veranlaſst durch eine von dem königlich bayerischen Consistorium zu Bayreuth gegebene Synodalfrage des Inhalts: „Cum multum referat, ut recte intelligantur sententiae ecclesiae evangelicae singulares, in primis eae, de quibus hodie in utramque partem disputari solet, earumque consensus cum scriptis sacris penitus perspiciatur, ad investigandum atque exponendum proponitur:

1) quibus ex argumentis doctores ecclesiae protestantium primarii a iure canonico dissentientes dissolutionem vinculi matrimonialis concesserint,
2) quo modo divortium a separatione quoad torum et mensam differat,
3) propter quas causas foedus coniugiale dissolvi concedatur,
4) quibus exceptionibus separatis coniugibus novum matrimonium, altera dum vivit pars, inire permittatur."

ut missis ambagibus ad rem ipsam veniamus, etiam ea est quaestio, quae proponitur, de divortio.

Namque nova quadam superbia ista ecclesia, quae nomen habet a Pontifice Romano, his temporibus solam sese christianam coniugii notionem integram et incorruptam in sinu gremioque suo servasse publice gloriatur. Id si de se praedicaret sine damnatione contemtuque ecclesiae nostrae, nos sane nimiae eius de se opinioni non repugnaremus (habet enim sua quaeque iura atque gaudia domestica); sed cum eadem in ecclesia nostra, quippe quae, quod Deus consociaverit (quamvis nonnisi summa necessitate cogente), seiungi patiatur, nil nisi umbram matrimonii superesse contendat, nostrum erit, id crimen, quod si verum esset, legis divinae auctoritatem imminuisse videremur, dissolvere ac de divortio quid statuendum sit, fundamento veritatis, quae sola scriptura sacra est, nixos iusta disputatione demonstrare.

Habet quidem ea res, id quod negari nullo modo potest, incredibilem magnitudinem atque difficultatem; nam si quod serium atque grave decretum in libris sacris scriptum legitur, sane illud est: „Ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω" (Matth. XIX, 6.). Quosquos enim coniunxit Deus, ii iam non duo sunt, sed σὰρξ μία, unum quasi corpus, quod sine gravi delicto dilacerari nequit [a]). Accedit, quod Paulo auctore (ad Eph. V, 23 sqq.) coniugium imago atque signum est arctissimi atque indissolubilis illius vinculi, quo Christus dominus ac redemtor noster cum ecclesia sua coniungitur: quonam igitur iure, qua specie recti foedus tam firmum sacrosanctumque, quod ut nonnisi alterius obitu dissolvatur, Deus ipse vult, frangitur ab hominibus?

---

a) Chrysost. ad Matth. XIX.: „παρὰ φύσιν τὸ γινόμενον, ὅτι μία διατέμνεται σάρξ."

Ex infra dicendis divortium, si imago coniugii omnibus suis numeris perfecti atque absoluti, quale id sanctissimus matrimonii auctor esse voluit, tenetur, omnino reiiciendum esse patebit. Sed cum intervenerit peccatum, ex quo tanquam fonte omnia mala fluxerunt, peccatum, inquam, quod omnia vincula laxavit, quaecunque sacra fuerant, polluit, — et cum post ipsius Christi in terras adventum tanta multorum improbitas, tanta animorum durities sit, eadem igitur causa, propter quam V. T. temporibus factum est, ut foedus coniugiale dissolvi concederetur, usque ad hunc diem exstet, quivis me non monente intelliget ecclesiam propter lolium, quod iuxta triticum adparet (Matth. XIII, 24 sqq.), propter malos cum bonis in unum confusos omnia divortia prohibere adhuc non posse. Vehementer igitur errant Pontificii, qui, cum ipsum divortium, quod perfidorum factis peragitur, impedire nequeant, eius tamen formam se non habere gloriantur, recte vero, quamvis coacta, ecclesia nostra legem divortii, quoad non nomine, sed revera abrogari poterit, restituit.

Verum illa mox: nunc ad ipsam, quae quadripartita est, quaestionem transeamus. Quoniam vero dicendorum tanta est copia et ubertas, ut omnia effundere vix queam, sufficiat breviter tantummodo ea quae adcuratiore, si alia studia ferrent, explicatione digna essent, indicare.

I.

Primum merito quaeritur: „Quibus ex argumentis doctores ecclesiae protestantium primarii a iure canonico dissentientes dissolutionem vinculi matrimonialis concesserint."

Publicum quoddam testimonium, quod, quaecunque de iure divortii sacrorum emendatoribus placuerint, breviter complectatur, non exstat; namque ea scripta, quae symbolicam in ecclesia nostra consecuta sunt auctoritatem, omnino fere hoc loco nos deserunt. Unam quidem expli-

cationem legimus in Smalcaldicis, quos dicunt, articulis [a]), ubi haec habentur: „Dieweil sie (die Bischöffe) etliche unbillige Satzung von Ehesachen gemacht, und in Gerichten, die sie besitzen, brauchen, ist weltliche Obrigkeit auch dieser Ursach halb schuldig, solche Gericht anders zu bestellen:" — quae vero explicatio cum parum definita sit, privata, quae rem illustrent, testimonia quaerenda nobis erunt.

Sunt autem tria potissimum, unum Lutheri, bina Melanthonis, e quibus totidem fuisse divortii restituendi rationes intelligitur, illius in libro de causis matrimonialibus part. II. p. 255 b. ed. Ien. T. V. (quicum conferatur lib. de vita coniugali T. II. p. 155 b.), ubi haec habentur: „Ich kann und mag nicht wehren, wo ein Gemahl die Ehe bricht, und kann bewiesen werden öffentlich, dafs das ander Theil frei sey, und sich scheiden möge, und mit einem Andern verehlichen, wiewol, wo man's thun kann, dafs man sie versöhne, und beieinander behalte, ist's gar viel besser: wo aber das unschuldige Theil nicht will, so mag's im Namen Gottes seines Rechts brauchen." Idem dicit Melanthon in „Repetitione Confess. August. de coniugio", ubi damnantur quidem, qui initium distractionis faciunt, „sed personae innocenti, cum re cognita pronunciatur libera, non prohibetur coniugium, ut Deum invocare et pie vivere possit," et in „Examine Theologico (de divortio)", ubi haec scripta leguntur: „Pontificii Canones faciunt divortium nomine, non re, id est non permittunt, ut persona innocens contrahat aliud coniugium. Sed cum Evangelium in illis casibus concedat divortium, intelligatur id non de inani vocabulo, sed de tali liberatione, quae fit re ipsa, divortium videlicet, in quo non retineatur ligata persona innocens." In utroque loco Philippus hanc

---

a) Von der Bischöffe Gewalt und Jurisdiction.

nostram consuetudinem et cum veteri ecclesia congruere addit.

Trina hic argumenta, ex quibus doctores ecclesiae protestantium primarii dissolutionem vinculi matrimonialis concesserint, proponi quivis facile videt. Primum, quod divortium, quantumvis aegre, in ipso Evangelio concedatur, secundum, quod a statu ecclesiae requiratur, tertium, quod, si huic necessitati pareamus, nec novum quiddam neque inauditum fiat, sed quod et veteris ecclesiae exemplo confirmatum sit. Age, singula singulatim, breviter tamen, persequamur!

a) Ecclesia catholica, si quid turpe intervenerit, quod nuptias ita videtur disturbasse, ut coniux innocens alterum pro marito uxoreve diutius habere iam non possit, domesticam quidem consuetudinem dirimit, sed tamen manente coniugii vinculo, unde sequitur alterum, quamvis insontem, adultero aut quocunque alio nomine notandus fuerit, quamdiu vixerit perfidus, alligatum manere. Sed unde hoc novum divortii genus, de quo Christus non cogitavit et quod nomine verius quam re divortium est? Nam si iustae statuuntur divortii causae in Evangelio (statuuntur autem, ut mox videbimus), quonam iure id, quod re factoque fractum esse videmus, firmum tamen manere contendunt? Nonne iniquissimum id est, vetari ab hominibus, quod per Deum licet? — Quantuscunque igitur est semperque fuit in ecclesia nostra honos matrimonii, quanta vinculi coniugialis sanctitas, id tamen, cum Redemtor noster, si e. g. alteruter coniugum moechatus fuerit (Matth. V, 32.), divortium concedat, nostri tenendum esse censuerunt, divortium non de inani vocabulo intelligi posse nec debere, sed de tali liberatione, quae fiat re ipsa, divortium videlicet, in quo non retineatur ligata persona innocens. Quis est enim, qui ut adulterae cuiusdam coniux nominetur, ferat, cum reapse liber sit? Et quaenam ista ecclesia est, quae, quod de facto dissolutum est, dissolvi posse neget? Nonne, illud si acciderit, ipsam

coniugii naturam ingenti flagitio prorsus exstinctam esse adparet? Quid vero prodest coniugii species ipso foedere coniugiali in omne tempus rupto? a)

b) Aliter quidem ea res sese haberet, dumne genus humanum a Deo suo descivisset. Quodsi enim iustitia originalis, quam dicunt, si fides sempiterna, si vera Dei invocatio esset in omnibus, talis foret ecclesiae status, ut, quibus divortium concedere coacti essemus, nusquam invenirentur. Sed heu! quam depravatos, quam duros, quam ad vitia propensos multorum etiam, qui Christo nomen dederunt, animos esse videmus! Infinita quaedam atque intolerabilis licentia ita omnem ordinem a Deo sancitum perturbavit, ut etiam nunc ingens eorum multitudo sit, qui nullam legem sibi scriptam putant: adeo feroces sunt, adeo indomitae eorum libidines! Quid igitur mirum, si, ut omne vitae genus, ita et coniugium peccati maculis adspersum eandemque ob causam, quod esse debebat, iam non est? Ducunt enim multi uxores, qui Deo non sunt reconciliati, nubunt multae, quas, cum vitii probrique plenae sint, a matrimonio abhorruisse satius fuerat. Iam quid, si viro cuidam non malo acciderit, ut talem sibi uxorem adiunxerit, quam cum magno suo dolore meretricem esse postea cognoscat, quid, si foemina honesta cuidam nupta fuerit, qui alios amores sectatur, his ut adversetur ecclesia, si supplices petunt, ut ab ista miseria vindicentur? Id neque licet, neque integrum esset.

Quae cum ita sint atque Reformatores ecclesiam in hac multorum perfidia divortio carere adhuc non posse intelligerent, id restituere non dubitaverunt. Hinc illud Lutheri nostri: „Ich kann und mag's nicht wehren!" Hinc illud Melanthonis (Exam. theol. de divortiis): „Cum expresse dicat Dominus in politia Moisi divortia permissa

a) Olshausenius ad Matth. XIX, 6: „Die äufsere Verbindung des innerlich Gelösten ist ja nur Schein."

esse propter duritiem cordis, significat aliam esse gubernationem hominum sanabilium, qui sunt membra ecclesiae et volunt obtemperare Evangelio, aliam politicam impiorum et contumacium, qui frenos legum pati nolunt." Quibus quae adiungantur digna sunt Olshausenii verba (ad Matth. XIX, 6.): „Aus der Sünde heraus werden häufig Verbindungen geschlossen, die im Grunde keine Ehen sind, somit den Keim der Lösung in sich selbst tragen; diese in der Verbindung durch äufseren Zwang festhalten zu wollen, kann nicht der Sinn Jesu seyn," — et quae idem haud inconcinne addit (ad Matth. V, 32.): „Wie im A. T. Gott nicht nur die Ehescheidung nachliefs, sondern auch die Heirath der Abgeschiedenen, so kann auch die Kirche für die Masse ihrer Glieder (als der Mehrzahl nach auf dem alttestamentlichen Standpunkte stehend) Milderungen des Gesetzes des Herrn (wie es auch unsere Stelle ausspricht) eintreten lassen, ja sie mufs es, weil die Anwendung des neutestamentlichen Standpunktes für Unbekehrte und Unwiedergeborene nur nachtheilig wirkt."— Haec Olshausenius.

c) Restat, ut de tertio argumento quaedam addamus. Poterat enim nostris occurri, novis eos rebus studere et quod antiquitus in more fuerit, tollere velle, audiendos igitur non esse. Eam ut praeveniret insimulationem, Melanthon duobus locis supra laudatis id, ait, non sine exemplo fieri; namque eundem morem et in vetere ecclesia fuisse receptum. En eius verba (Exam. theol. l. c. de modo procedendi): „Et fuisse hanc consuetudinem in ecclesia veteri annotatum est ab Origene in Matthaeum. Item ab Eusebio in ecclesiastica historia, qui pag. 88. recitat historiam ex Iustino Martyre, qui scribit mulierem piam fecisse divortium cum marito polluto flagitiosis libidinibus, et publice accepisse libellum repudii, ut vocabant, id est tabulas testificantes de divortio. Et Hieronymus recitat Fabiolae nobilis matronae Romanae hi-

storiam, quae propter mariti scelera fecit divortium et nupsit alteri. Haec exempla meminisse utile est ad confirmandum morem iudiciorum in nostris ecclesiis a)." Quibus ego, quod addam, non habeo; loquitur enim res ipsa, loquuntur exempla a Melanthone proposita docentque ipsam veterem ecclesiam in concedendo divortio haud severiorem, quam par fuerat, sese praebuisse.

II.

Iam vero cum sint, qui, si ad extrema sit descendendum, nonnisi separationem quoad torum et mensam admitti posse contendant, quomodo ea a divortio differat, paucis dicamus. Est enim ea res ita aperta ad intelligendum, ut vix egeat disputatione.

Alia est ea, quae Pontificiis placet, separatio a toro et convictu, alia, quae nostris. Nam quibus, ut divortium inter se faciant, a magistratibus nostris conceditur, eos mensae et lecti consortio abstinere ecclesia catholica iubet: quam separationem, nisi in gratiam redierint, per omnem vitam durare ius canonicum non repugnat. Quot malis, immo etiam adulteriis id decretum ianuam aditumque patefaciat, non est quod ego moneam. Quocirca recte ecclesia nostra eam sequitur rationem atque institutionem, ut separationi a toro et mensa nonnisi ad tempus locum det, et qui propter dissidia aliquamdiu separati fuerint, eos aut sibi invicem reconciliari, aut, si reditus gratiae desperetur et gravior aliqua disiunctionis causa subsit, denique divortium facere iubeat.

Cum enim providendum sit, ne crebriora fiant divortia, id ipsum, ut coniuges dissidentes separati aliquamdiu vivant, praesentissimum odii remedium est. Cavet nimirum separatio quoad torum et mensam non modo, ne alii con-

---

a) Plura apud Erasmum (annotationes in N. T. Basil. 1519. fol.) ad I. Cor. VII.

iuges christiani quotidianis discordiae conviciorumque exemplis corrumpantur, sed etiam ne ipsi abalienati sese mutuo lacessere pergant, quod maximum solet esse reconciliationis impedimentum. Nam cum odium semel excitatum manente convictu quotidiano magis magisque crescat nec quidquam tam saevum sit aut immane, quod perpetrare non audeant ii, quorum alter animo iniquo et infesto in alterum est, id praesentissimum esse videtur ad controversias sedandas remedium, quod idem societatem eorum coniunctionemque fortassis servabit, si, qui una vivere non possunt, secum vivere a iudice coacti fuerint. Fiunt enim mitiores et ad iniuriam tardiores, qui seiuncti sunt, multosque, in quorum animis non omnes amoris igniculi exstincti fuerant, annis quibusdam interiectis ad sanitatem complexumque reversos esse videmus. Quamobrem id est separationis a toro et mensa maxime proprium, ut ea nonnisi domestica consuetudo dirimatur, maneat autem coniugii vinculum, maneant caetera quotquot coniugibus communia sunt iura et obligationes (conferantur G. L. Boehmeri Principia iuris canon. Gott. 1767. §. 434. Schmalz, Handb. des kanon. Rechts. Berlin 1815. §. 317. C. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts. Göttingen 1833. II. Bd. S. 490.). De eo, quod interest inter divortium et separationem quoad torum et mensam, satis dictum est.

III.

Uberius de tertio, quod propositum est, disputandum erit. Est autem perdifficilis ea, quae iam exsistit, quaestio:

„propter quas causas foedus coniugiale dissolvi concedatur."

„Magnum enim," Chemnitius a) ait, „et arduum quiddam est, matrimonii vinculum per repudium solvere,

a) Examen Concil. Trident. Francof. 1606. (de matrimonio) p. 427.

cum videatur obstare decretum divinitatis: Quod Deus coniunxit, homo non separet," quibus equidem addam: cum videantur obstare oracula a Dei filio edita (Marc. X, 3—12. Matth. XIX, 2—9. Luc. XVI, 18. Matth. V, 31. 32.). Latent enim multa in his Redemtoris nostri effatis, quae si rite expenduntur, neminem facile arbitror fore, qui verum coniugium dissolvi posse contendat. Quid est enim coniugium? Liceat mihi plenam, quam Liebetrutius, peritissimus earum rerum investigator, proposuit [a]), coniugii definitionem in medium proferre. Dicit enim ille: „Die Ehe ist die vollständige Vereinigung Eines Mannes und Eines Weibes nach Geist, Seele und Leib, zur innigsten Verschmelzung ihrer geschlechtlichen Besonderheit, zur gegenseitigen Ergänzung ihrer selbst und zur Darstellung des Menschen in seiner Ganzheit und Vollendung." Rectissime! et si talis esset omnium coniugum coniunctio, nulla sane divortii causa ne cogitari quidem posset: id quod etiam scriptum legimus Matth. XIX, 8., ubi Christus dicit: „*Μωσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτω.*" Sanxit enim sanctissimum numen eum ordinem, ut, qui relictis procreatoribus carissimis in matrimonium ivissent, non modo unus animus (Act. IV, 32.), sed etiam, quod maius est, *μία σὰρξ* essent. Sed ut sunt res humanae, multae ac tetrae confusiones tristesque eorum, qui impiis coniugibus adstrictos sese vident, gemitus et lacrimae coniugia, quae revera nulla sunt, inveniri testantur. Id scire nolle *ἀδύνατον* est. Clamat enim miserorum innocentia, clamant perniciosa adulterorum exempla, clamat ipsum adulterium iustitiam non esse impediendam [b]).

---

a) Die Ehe nach ihrer Idee und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung. Berlin 1834.

b) Egregie Scleiermacherus (Predigten über den christlichen Hausstand. Berl. 1826. „Was von der Auflösung der Ehe unter Christen zu halten sey."): „Und indem die Kirche so

Quae cum ita sint, quis non videt nihil relinqui, nisi ut concedamus res nostras, proh dolor! adhuc non eas esse, ut, quam perfecti coniugii Christus proposuit effigiem a), ei sint consentaneae? Nam qui per se a Christo sunt alieni, eorum coniugia quoque tam turpia sint necesse est, ut dici non possit, quam indigna sint nomine Christiano. Iam quid faciundum est, si fidem coniugalem enervatam, si unitatem carnis discissam, si satanicum quoddam odium alterius in alterum erumpere videmus? Hosne matrimonii dignitate inter se coniunctos esse? Tantum abest, ut sint, ut nunquam etiam ante vera quadam societate inter se iuncti fuerint.

Ecce rem, cuius tristitiam a Christo etiam deploratam esse videmus! Cum enim animo praevidisset, ut nunquam antea defuerant, ita et posthac non esse defuturos, qui, quod dissolvi nimirum non licet, tamen nihilo minus dissolvant: ne, quod si accidisset, consilii inopes essemus neque in eo, quod nimium aut quod parum esset, peccaremus, quibus de causis divortium fieri liceat, vel potius arceri nequeat, nos edocuit b).

---

nachgibt, um die rechten christlichen Ehen auch vor unwürdigen Umgebungen zu bewahren, ist sie sich innerlich bewufst, die Ehe nicht minder heilig zu halten, als andere."

a) Cf. Liebetrut. l. l. p. 143: „Wir finden hier (in den Aussprüchen des Herrn) nicht sowohl Regeln, die unmittelbar und unbedingt gesetzlich durchzuführen wären, sondern christliche Sentenzen, Enthüllungen der höchsten sittlichen Ideen, Beschreibungen des vollkommen sittlichen Seyns, das aber nicht sowohl als Gesetz gefordert, sondern als das in der Kirche anzuerkennende, anzustrebende und durch den in ihr wirksamen Geist der Gnade zu erreichende Ziel hingestellt wird."

b) Et quam recte, Liebetrutius hisce verbis testatur (l. c. p. 177.): „Die Scheidungserklärung unchristlicher Ehen anerkennend, was thut die Kirche mehr, als dafs sie geschehen läfst, was sie nicht hindern konnte, dafs sie das Uebel factisch

Sunt autem, cum ad Servatoris nostri effata Paulinum etiam illud (1 Cor. VII, 15.), de quo mox loquemur, accedat, duo causarum divortii genera (namque tertium quoddam non datur), unum, quod continetur adulterio, alterum, quod desertione malitiosa.

a) De adulterio nulla potest esse dubitatio. Nam quod dicit Dominus (Matth. V, 32.), excepta adulterii causa (παρεκτὸς λόγου πορνείας = עֶרְוַת דָּבָר, Deut. XXIV, 1.), ab eo ipso, qui coniugem abiiciat, adulterium committi, id alio sensu accipi nequit, atque eo, ut, qui moechatus fuerit, nefando suo facinore divortium ipse fecerit. Recte igitur Liebetrutius (l. l. p. 119.): „Die Ehe kann nur sündlicher Weise geschieden werden, wie durch Ehebruch geschieht. Dann mag der Gatte, ohne zu sündigen, den Ehebrecher aus der Ehe entlassen, die schon gebrochen ist, gleichviel ob mit einem Scheidebriefe, oder nach sonst einer rechtlichen Form." — At quid, si dixerit quispiam (et sunt qui dicant) vocem πορνείας non modo de facto turpi, verum etiam de cupiditatibus adulteris intelligendam esse? — Hanc quorundam opinionem, quum ipsius Iesu Christi verbis (Matth. V, 28.) fulciri videatur, et mihi aliquamdiu magnopere sese commendavisse fateor; eo autem re diligentius considerata perveni, ut minus verisimilem eam esse cognoverim. Aliud est enim forum conscientiae, aliud civile. „Internum adulterium," ut Gerhardi [a]) verbis utar, „non est subiectum poenis politicis in foro civili, quibus merito subiacet externum." Addo quod, „si a proprietate literae hic velimus discedere et per πορνείαν intelligere non solum illud crimen, quo alteruter coniux sciens ac volens cum alia persona per illicitum congressum commiscetur, sed etiam alia delicta, quae coram

anerkennt, welches sie nicht zu überwinden vermochte, welches sich ihrem heiligenden Einflusse entzog?"

a) Loci theologici, ed. Cotta. T. XVI. p. 194.

Deo habentur pro adulterio, infinitis repudiis locus dabitur" a). Stat ergo sententia vocem *πορνείας* non sensu latiore accipiendam esse, sed de ea fidei et pacti coniugialis violatione, quae fit illegitimo eorum, qui corporis sui potestatem non habent (1 Cor. VII, 4.), concubitu. Quod vero flagitium si ab alterutro commissum fuerit, foedus coniugiale turpissime fractum esse nemo non videt. Nil itaque relinquitur, nisi ut divortium iamiam factum et a iudice pronuntietur, et qui nunquam inter sese coaluerant, hos inter omnis iam tollatur necessitudo. Est enim adulterium scelus tam nefarium et quod omnia matrimonii fundamenta tam atrociter concutit, ut laudandus adeo sit b), qui meretricem pro uxore, laudanda, quae adulterum pro marito diutius habere nolit. „Sublata quippe rei forma," ut scite monet Gerhardus (l. l. p. 138.), „tollitur res ipsa. Atqui adulterium ipsam coniugii formam tollit, quia solvit unitatem carnis" c). *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν;* (1 Cor. VI, 16.)

---

a) Ibid. p. 180. Cf. Tholuck's philologisch-theolog. Auslegung der Bergpredigt, 2. Aufl. 1835. p. 271: „Gegen diese Ansicht spricht einerseits die grenzenlose Weite, welche alsdann diefs Gebot erhalten würde — oder hätte nicht Christus einer weit gröfseren Willkür Thür und Thor geöffnet, als selbst der alttestamentliche Gesetzgeber, wenn es dem einen Theile zustände, darüber zu richten, wann in dem Herzen des anderen Theils eine unerlaubte Begierde sich geregt habe ...? Andererseits kann ja keineswegs gefolgert werden, dafs der Erlöser überall mit den Worten, welche im gewöhnlichen Sprachgebrauche die That bezeichnen, auch zugleich die leisesten Anfänge derselben habe bezeichnen wollen."

b) Constitutt. app. l. VI. c. 15: „*Ὁ κατέχων τὴν παραφθαρεῖσαν φύσεως θεσμοῦ παράνομος.*"

c) Theophylact. ad 1 Cor. VII, 13: „*Ὁ πόρνος ἔφθασεν ἑαυτὸν διαστήσας.*" — Erasmus (l. l.): „Adulterium tota ratione pugnat cum coniugio. Matrimonium e duobus unum facit; eam copulam dissecat adulterium."

b) Alterum divortii genus, quod legibus nostris congruere videmus, illud est, quod fit propter malitiosam alterutrius coniugis desertionem, cuius rei testem certissimum habemus Paulum Apostolum. Dicit enim is 1 Cor. VII, 15: „*Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος* (a Christo alienus) *χωρίζεται, χωριζέσθω*· „*οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις.*" Probe quidem scio Olshausenium, quamquam ex legibus humanis cum desertore aut desertrice divortium fieri posse concedit, ei tamen interpretationi, qua tale quiddam heic inveniretur, vehementer repugnare: non recte, si quid video. Id quidem, ut virum doctissimum, ita nec nos fugit, quod Apostolus addit, concordiae, quoad eius fieri possit, studendum esse; sed si pars infidelis, cuius generis hodieque multi sunt, quamvis iterum iterumque citata, ad officium redire noluerit, desertam Paulus dicere vult foedere iugali porro non teneri; nam qui coniugem fugitivum perfidumque sectari non obligatur, eo ipso liber suique iuris declaratur. Quod autem alii obiiciunt, id dicere velle Apostolum non potuisse, quum Christus ipse unam duntaxat divortii causam statuerit, ad quam ne divino quidem spiritu tactus aliquis alteram adiicere potuerit, id, si res accuratius examinatur, erratum est, quum longe alia res sit, de qua Christus loquitur, alia, de qua Paulus. Quod enim ILLE dicit, de divortio a parte innocente iusta ex causa faciendo, quod hic, de divortio a parte noxia temere iniusteque facto, — quod ILLE, de divortium faciente, quod hic, de divortium patiente intelligendum esse ipsa orationis perpetuitas docet: quod quidem iam viderunt Chemnitii, Mentzeri, Gerhardi aliique ecclesiae nostrae theologi, quos in tam notissima ac satis explorata re nihil adtinet nominatim adpellare. Nam quod habet Apostolus de desertione malitiosa, per se quoque manifestum et ante oculos positum est. Quam quippe partem altera deseruit,

eius ita pertaesa est, ut magis adeo esse non possit. Sunt etiam qui legitima coniuge abiecta effugiunt, ut ad alius cuiusdam complexum currant; sed ut hoc non acciderit, desertione ipsa ita rumpitur foedus coniugiale [a]), ita renuntiatur societas, ita ludibrio exponitur deserta pars, ut equidem non videam, nisi haec ab ipso desertore liberata voti sit, quomodo ulla liberata videri possit.

Excepto hoc duplici iustarum divortii causarum genere nullum in scriptis sacris proponi, nullum, modo normam verborum Christi immotam stabilemque manere velimus, ecclesiae nostrae probari posse, ne quod Deus coniunxit, homo separare videatur, facile credo constare. Omni quidem tempore viri reperti sunt, qui multas praeterea non minus graves divortii causas (pars, quia interpretando eas adderet) exstare contenderent, in quibus et patres quosdam, ut Origenem, Augustinum, Epiphanium, fuisse per mihi mirum videtur. Quodsi enim fines a Deo praescriptos semel transiverimus, nullus iam erit divortiorum modus agenturque omnia iudicis arbitrio. Quin immo, quod maius est, hominum commenta oraculis divinis exaequasse et in hac, quae nunc est, levitate magnam divortiorum licentiam adiuvasse videbimur. Inveniuntur enim, quibus commodum videtur uxorem vix sibi adiunctam vel propter levissimas causas abiicere, aliam post aliam ducere et, si modo per leges licitum esset, degeneres istos Romanos, de quibus acerbe Iuvenalis,

— „sic fiunt octo mariti
Quinque per auctumnos," —

ait, imitari. Quorum furores Epicurei ut coerceantur, sit modus et in rebus matrimonialibus, sint certi denique fines, viderintque magistratus ab ecclesia monendi, ut ne quid

a) Eichhornius l. l. p. 483: „Weil dieser (der Entweichende) dadurch die Ehe factisch aufzuheben beabsichtigt."

malorum peiorum metu victi decernant, quod contrarium legi divinae sit ac relaxare vincula iugalia videatur [a]). Quam enim horribile est dictu, quod Theodosius et Valentinianus I. imperatores statuerunt, uxori cum marito decem et tribus, marito cum uxore sedecim de causis divortium facere licere! Ipse quidem Lutherus, immortalis memoriae vir, in priori, quem de causis matrimonialibus ediderat, libro et impotentiam naturalem in iustarum divortii causarum numero habuerat, sed mox ea accessione abiecta duplex tantummodo istud, quod supra proposuimus, causarum genus, ut a Melanthone ceterisque, ita ab ipso quoque retentum esse ex iis, quae in altero eius his de rebus scripto habentur, satis apparet. Sunt vero etiam alii, quibus saevitiae immanes satis graves esse videntur, ut propter eas cum coniuge atroce divortium facere insonti liceat, non sine magna sapientiae atque humanitatis specie. Ego vero, nisi omnia me fallunt, ne saevitias quidem divortio, si fiat, excusando suppetere crediderim, primum quod scriptura sacra repugnat, tum quod, qui in eo est, ut, nisi impediatur, atrox quoddam scelus faciat, in ergastulum potius mittendus, aut, si mavis, separatio a toro et mensa decernenda est. Ceteras omnes, quae quovis praetextu ab hominibus adiunguntur, causas ne commemorare quidem lubet: adeo sunt vanae, adeo, nisi res ad severitatem hortaretur, ridendae, adeo futiles commenticiaeque. Quod enim, ut tres tantummodo earum, quae nullae sunt, causarum proferam, iuris ecclesiastici interpretes dicunt, perpetuas rixas, quae perniciosae alteri sint, aut gravius aliquod delictum ab alterutro commissum morbosve incurabiles talia esse, quae ab altera parte ferri nec possint neque debeant: id quid sibi velit, equidem non

---

a) Erasmus l. l.: „Cur nostrae leges tot casus adiecerunt, paene innumeros, in quibus recipitur divortium?"

dispicio. De prima enim atque altera causa meminisse sat est, dissidiorum atque peccatorum culpam, cum utraque pars prava alterius studia emendare debebat, ita semper communem esse [a]; ut quod sua sibi culpa contraxerint, communibus etiam humeris (ut Lutheri verbis utar: „als ein fein seliges Kreuz") iis sustinendum sit [b]. Hinc si concluditur ad causam tertiam, ita inanis ea esse videtur, ut, qui propter incurabilem quendam alterutrius coniugis morbum de divortio cogitent, eos longe post sese reliquerit ethnica illa femina (Martiam dico, Catonis uxorem), quae maritum in exsilium secutura dicit apud Lucanum:

„Non me laetorum sociam rebusque secundis
Accipis, in curas venio partemque laborum" [c].

Ex iis, quae dicta a me sunt, nonnisi duas divortii legitimi causas, adulterium videlicet ac desertionem malitiosam, cogitari posse satis apparet. Transeamus igitur ad

IVtam

disputationis nostrae quaestionem!

---

a) Digna hoc loco prae ceteris disputatio Liebetrutii, cuius ipsa verba (l. l. p. 374.) iuvat adponere: „Wäre es (auf Seiten des einen Theils) auch nur die Schuld einer übereilten Wahl, eines nicht völlig erschöpften Maſses zuvorkommender Liebe, überwindender Geduld, gläubiger Bitte und Fürbitte."

b) Eadem Lutheri sententia est in libr. de causis matrim. f. 257: „Wie wann der Mann oder das Weib gesteupt oder des Landes verwiesen würde, soll das ander auch mit oder bleiben und sich verendern? Antwort: solchen Unfall sollen sie mit einander tragen und nicht darum von einander scheiden. Denn gleich wie sie ein Leib sind worden, so müssen sie auch gleich ein Leib bleiben, es komme Ehre oder Schande, Gut oder Armuth."

c) Luther in der Erklärung des sechsten Gebots (kurze Form der X Gebote, 1520): „Diene Gott an dem Kranken und warte sein, denke, daſs dir Gott an ihm hat Heiligthum in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben."

Est autem ea, quamvis in ultimo loco posita, tamen non ultima huius disquisitionis. Quodsi enim, ut tenendum est, ita ante omnia tenetur divortium nonnisi novis nuptiis confici, quoniam, quamdiu novo uterque coniugio abstinuerit, aliqua tamen, quantumvis incerta spes reconciliationis restabit, difficile profecto erit dictu:

„quibus exceptionibus separatis coniugibus novum matrimonium, altera dum vivit pars, inire permittatur."

Quod enim ad hunc nodum expediendum a iuris ecclesiastici doctoribus decretum usuque receptum esse videmus, tam dubiae interpretationis est, ut impeditior etiam rès eo fiat. Age, singulos audiamus! Schmalzius, qui primus in scenam prodeat, l. l. §. 315. his tribus verbis totam rem circumscribit: „Der unschuldige Theil darf sich anderweit verheirathen; der schuldige kann ohne Dispensation nicht wieder heirathen, am wenigsten die Person, mit welcher getriebener Ehebruch die Scheidung veranlafste." — Alter autem, Eichhornius, l. c. p. 491. haec habet: „Im Scheidungsurtheile wird gewöhnlich nur dem unschuldigen Theile die Wiederverheirathung vorbehalten, und daher angenommen, dafs der andere zu Eingehung einer Ehe Dispensation nöthig habe, die jedoch, sofern kein Ehehindernifs im Wege steht, nicht versagt zu werden pflegt." — Ita breviter, ut his duumviris placuit, rem absolvi non posse quivis facile videt; altius igitur ea erit repetenda. Exordiamur autem, ut in omnibus rebus, ab iis, quae in scriptis sacris leguntur!

Divortium per se illicitum esse nec nisi aut peccatori aut peccatrici cum coniuge fieri posse supra vidimus. Ut autem divortium, ita et novum eorum, qui separati sunt, matrimonium, si omnis res ad voluntatis divinae normam dirigitur, nefas est (quod nos dicimus „auf dem Gebiete der Sünde liegend"), et si spreto monente id ineunt, alteram impietatem alterius procreatricem quandam et quasi

parentem esse videmus; namque „πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει· καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει" (Luc. XVI, 18.). Sed cum tanta sit peccati, quae adhuc manet, tyrannis, ut, si hanc aliasque similes status cuiusdam vere beati descriptiones tanquam leges peccatorum turbae dictas esse opinaremur, teterrimae inde confusiones nascerentur, ecclesiae erit, quoad omnes, qui adhuc cordis duritie laborant, per Christum flexi atque fracti animo fuerint, ut divortium, ita et novum matrimonium, sed tamen cum quibusdam exceptionibus, de quibus iam dicendum erit, concedere.

Quum autem duo separatorum genera sint, unum eorum, in quibus divortii antea facti culpa resederat, alterum eorum, a quibus abest, primum de insontibus, deinde de reis videamus.

a) Pars innoxia divortio facto benevole monenda mihi esse videtur, ut, quod sine dubio optimum futurum sit, a novis nuptiis abhorrere atque coniuge quasi mortuo vestem lugubrem viduitatis sumere velit: in qua sententia et Lutherum esse video, qui dicit (Auslegung der Bergpredigt): „Wo er sich scheidet, dafs er ohne Ehe bleibe." — Quodsi vero huic consilio, aliis forte haud spernendis rationibus mota, obtemperare nolit, aliquo tempore intermisso novum matrimonium ineat piisque precibus imploret favorem divinum! Illud enim a me impetrare nullo modo possum, ut aequum esse dicam, si quis propter alterius flagitia, quibus neque causam dederat, neque mederi poterat, omnem aetatem orbus degere cogatur [a]). Satis superque

---

a) Ambrosiaster ad 1 Cor. VII, 15: „Contumelia enim creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus." — Similiter Theodoret. de curat. Graec. aff. l. IX. — Liebetrut. l. l. p. 161: „Der zweiten Ehe des Un-

iniquae eorum sane res sunt, qui a coniugibus adulteris perfidisve sunt decepti, ut ob id ipsum misericordiam nostram concitent. Quid vero, si ius iterandi coniugii iis adimeretur, id aliud esset, quam afflicto afflictionem addere et, qui tamen culpa caret, ab eo, quasi maleficium aliquod admiserit, poenas sumere? Novas igitur nuptias faciant, si velint, insontes, modo ne maturent eas, quae potius multum differendae sunt. Recte enim Tholuckius (l. l. p. 256.) eos censet, qui a divortio propter desertionem malitiosam facto de matrimonio iterando cogitent, graviter admonendos esse, ut ne illud inirent, nisi ea imprimis lege: „Wenn, so weit überhaupt eine Ueberzeugung bei dem Menschen stattfinden kann, die Ueberzeugung vorhanden ist, daſs der böslich verlassene Theil wohl kaum im Stande seyn werde, den Anderen zu einer Sinnesänderung und zu einer Rückkehr zur Pflicht zu bewegen" a).

b) Alia autem est quaestio, an parti nocenti concedendae novae nuptiae sint, quod multi ecclesiae nostrae theologi absolute simpliciterque negant, et ita quidem, ut videtur, ad veritatem, ita rebus matrimonialibus a sonte foedatis congruenter, ut vix aliquid a nobis contra moneri possit. Quis est enim, qui non intelligat, quam parum sibi constaret ecclesia, si iis, qui foedus coniugiale semel violaverunt, facinoribus nefandis neque unquam corrigendis notam turpitudinis perfidiaeque nomini suo inusserunt et

schuldigen würde sich schwerlich etwas entgegenstellen lassen; denn ihm ist der erste Gatte moralisch todt, und durch die Treulosigkeit desselben ist er verwitwet und in den Stand der Ledigen gestellt."

a) Lutherus de causis matrimonialibus fol. 236 a: „Damit solch Scheiden, so viel möglich ist, gemindert werde, soll man zuerst dem einen (unschuldigen Theil) nicht gestatten, sich so bald wieder zu verendern, sondern zum wenigsten ein Jahr oder halbes harren."

quam sint hoc vitae genere indigni, re prodiderunt, — si iis, inquam, ipsa viam ad nova adulteria aperiret? [a]) Quis est, qui quasi praemium divortii exponendum iisque dandum esse censeat, qui ne vita quidem digni Reformatoribus esse viderentur [b])? In totum igitur repulsam accipiant, si, qui causam divortio dederant, coniugium, altera dum vivit pars, iterare velint! Attamen ne his quidem omnem nuptiarum novarum spem praecidendam esse crediderim, his scilicet positis: primum si maritus innoxius aut mulier innocens novi matrimonii exemplo praeiverit, deinde si, quo omnia redeunt, haud brevi tempore interiecto vitae pravitatem sontes vere mutaverint, ita ut eadem iis venia dari possit ab ecclesia, quae adulterae a Salvatore nostro [c]), tum nisi eam sibi personam petiverint, quacum adulterati erant, quod nequaquam fieri posse omnes concedunt, postremo si periculum erit, ne, si in omne tempus ab eo, quem matrimonium in natura lapsa habet, usu excludentur, vix ad virtutem revocati priorem studiorum pravitatem repetant: quamobrem Paulus etiam melius ait esse nubere, quam libidine incendi (1 Cor. VII, 9. cf. 1 Tim. V, 14. 15.). Iam vero si qui erunt, quibus a divortio sua culpa facto ius iterandi matrimonii datum fuerit, ecclesiae erit eiusque ministrorum, in iis commonefaciendis et ad emendandos animos impellendis

---

a) Qua de re legenda sunt, quae habentur apud Tholuckium (l. l. p. 253.): „Ist der unschuldige Theil willig, ihn wieder aufzunehmen, er aber unbufsfertig, so schliefst er sich ja selbst von dem Segen des Ehebandes aus; ist er aber bufsfertig und der unschuldige Theil nicht willig, ihn wieder aufzunehmen, so gebührt es sich, dafs er sein Leben lang die Strafe trage, welcher er sich selbst Preis gegeben hat."

b) Luther (kurze Form der X Gebote): „Es wäre besser, todt, todt mit ihm!"

c) Liebetrutius (l. c. p. 376 sqq.): „Wir können nicht umhin, den nach den Versündigungen im ehelichen Stande Wiedergebornen an sich zur zweiten Ehe frei zu erklären."

(ad Rom. II, 4.) omnem vim dicendi expromere, cuius generis peculiaris forma praescribatur necesse est.

Haec hactenus! Ad extremum haec opto, haec precor a Deo ter optimo maximo, ut velit peccati, ex quo tanquam pyxide Pandorae, ut omne malum, ita et divortium erupit, vim atque potestatem magis magisque frangere, debilitare, reprimere! —

Recensionen.

1.

Beitrag
zur
Theorie und Geschichte der Mystik
in
einer Anzeige der Schriften:

Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen von Adolph Helfferich, Hamburg 1842 bei Friedrich Perthes, 2 Theile (befassend die Theorien der griechischen und der älteren romanischen Mystik, von Pseudodionysius bis auf Richard von St. Victor, als Einleitung zu einer Geschichte der germanischen Mystik);

Meister Eckart, eine theologische Studie von D. Martensen, Professor der Theologie an der Universität zu Kopenhagen, Hamburg bei Friedr. Perthes 1842 (1840 zuerst in dänischer Sprache erschienen);

Johannes Tauler von Straßburg, Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert, von D. Carl Schmidt, Professor am protestantischen Seminarium zu Straßburg, Hamburg bei Friedr. Perthes 1841,

mit Berücksichtigung der auf die Mystik bezüglichen Abschnitte in den folgenden Werken:

Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, geschildert von D. C. Ullmann, Band 1. und 2., Hamburg 1841 und 1842, bei Friedr. Perthes;

Geschichte der christlichen Philosophie von D. Heinr. Ritter, Theil 1. und 2., Hamburg bei Friedr. Perthes 1841;

Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung von D. Ferdinand Christian Baur, ordentl. Professor der evangel. Theol. an der Universität zu Tübingen, Ritter des Ordens der würtemb. Krone, Theil 1., 2. und 3., Tübingen, Verlag von K. F. Osiander, 1841, 1842 und 1843, und

Hinterlassene Schriften von Philipp Otto Runge, Maler, herausgegeben von dessen ältestem Bruder, Theil 1. und 2., Hamburg bei Friedr. Perthes, 1840 und 1841,

von

Christ. Nikolaus Theodor Heinr. Thomsen,
D. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Kiel.

Die evangelische Kirche darf ein Zeugniß ihrer größeren geistigen Reife und ihrer tiefer gehenden Christlichkeit auch darin finden, daß sie ihre Gegnerin, die neukatholische Kirche des tridentinischen Concils, zu verstehen und nach dem derselben zustehenden eigenthümlichen Werthe anzuerkennen sich fähig findet, während auch bei achtungswürdigen Schriftstellern von der Gegenseite in Betracht unseres Lehrbegriffes die handgreiflichsten Mißverständnisse auf die naivste Weise immer wieder vorgetragen werden, als wären es eben Axiome, und jene Theologen nur durch dergleichen Entstellungen ihren angeblichen Sieg zu behaupten vermögen. Das erste Heft der freiburger Zeitschrift für Theologie vom Jahrgange 1843,

auf dessen Titelblatte ich von mir hochgeschätzte Namen erblicke, bietet für die soeben ausgesprochene Behauptung die Belege leider von Neuem im vollsten Maße dar. D. Luther sagt in der Vorrede zum Briefe Pauli an die Römer: „Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O! es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Unmöglich ist es, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden." Und derselbe D. Luther hat nach Herrn D. Schleyer (S. 169. des genannten Heftes) behauptet, „daß neben dem Glauben, unbeschadet der Rechtfertigung und der davon abhängigen Seligkeit, noch die größten Sünden begangen werden können." Daß der rechtfertigende Glaube vor Allem ein Christo ganz hingegebenes Vertrauen ist, mithin unsere Persönlichkeit, unser Ich durch denselben Christo unbedingt angehört, spricht jedes unserer Symbole, jedes Compendium unserer Dogmatik aufs nachdrücklichste aus, und dennoch soll diese unsere Lehre nach Herrn D. Schleyer (S. 164. oben) „den Glauben falsch dahin auffassen, daß sie denselben, sofern er rechtfertige, von aller sittlichen, dem göttlichen Willen angemessenen Thätigkeit losgetrennt denkt." Nach dem anonymen Recensenten neuerer Schriften über die Mystiker in demselben Hefte (Seite 300.) soll gemäß protestantischer Lehre der Mensch, „in die mystische Union mit Gott durch die Rechtfertigung auf den bloßen Glauben hin, ohne alle sittliche Anstrengung, aufgenommen, nicht einmal ein gutes Leben zu leben brauchen, weil Gott den

Menschen, um sich selber zu täuschen, so anschaue, wie derselbe nicht ist." Herr D. Schleyer findet (S. 163.) diese behaupteten Verirrungen unserer Rechtfertigungstheorie „unbegreiflich". Jener bezeichnete Recensent „begreift es ebenfalls (S. 301.) nicht, wie es Menschen hat möglich werden können, eine so unwahre, mechanische, äußerliche, widersinnige und der Sittlichkeit Hohn sprechende Vorstellung, wie die von der bloß imaginirten und imputirten christlichen Gerechtigkeit, mit der göttlichen Offenbarung auch nur in die entfernteste Beziehung zu bringen." Referent begreift es dagegen im Zusammenhange mit der vollständigen Unwissenschaftlichkeit, welche jener Recensent auf derselben Seite (301.) Herrn D. Martensen zu Kopenhagen gegenüber gezeigt hat, sehr wohl, daß derselbe in die angegebenen Mißverständnisse fallen konnte. S. 115. und 116. seiner Schrift über Meister Eckart erklärt Herr D. Martensen nämlich, der protestantischen Rechtfertigungslehre zufolge „sehe Gott den gerechtfertigten Gläubigen nicht in desselben nackter, sündhafter Endlichkeit, auch nicht in der immer nur relativen Tugend und Heiligkeit, die der Mensch inne habe, sondern allein in Christo, dem restituirten Adam, in dem die urbildliche Gerechtigkeit der menschlichen Natur, wie diese im göttlichen Gedanken ist, objectiv verwirklicht sey. Der Gläubige wisse sich dann nicht gerecht, sofern er seine empirische Wirklichkeit anschaut, sondern sofern er sein in Christo vollzogenes Ideal ergreift." Da gilt es denn nun jenem Recensenten sofort für selbstverständlich, daß die empirische Wirklichkeit des Menschen die wahre und eigentliche Wirklichkeit desselben ist. Die Lehre, welche den Gerechtfertigten Gott nicht nach seiner empirischen Wirklichkeit, nach seiner nackten, sündhaften Endlichkeit sich darstellen läßt, würdigt ihm „den Glauben zu einer Zauberformel herab, durch welche der Mensch Gott dahin beschwört und berückt, daß dieser ihn nicht sieht, wie er ist, sondern so,

wie er nicht ist, also im Widerspruche mit dem, was er wirklich ist." Nahe genug legen es aber doch Herrn D. Martensen's Worte, auch als unsere eigene, wahre und eigentliche Wirklichkeit Christum anzusehen, die menschliche Natur, so wie dieselbe im göttlichen Gedanken ist. Wir substituiren damit nicht, als durch eine Zauberformel, uns einen Anderen, der wir selber nicht sind. Vielmehr unsere ideelle, in ihrer Totalität zur Vollendung abgeschlossene Wirklichkeit, im Verhältnisse zu welcher unser empirisch erscheinendes Daseyn der Natur der Sache nach nur als Theil und Durchgangsform sich darstellt, ist mit Christo identisch, sofern sie die vollkommene Entfaltung des Christus in uns, des im Glauben, als Princip unserer Persönlichkeit, von uns aufgenommenen Christus ist. Wir am wenigsten scheiden Glauben und Liebe. Beide sind uns dasselbe, in sich schlechthin eine, christliche, geistige Leben, nach der Seite der Anschauung, auf der es ruht, und der Richtung, in der es sich bewegt, aufgefaßt. Die Richtung ist die zunehmend sich realisirende Anschauung, die Anschauung ist die Richtung nach demselben allgemeinen Wesen und Principe. Wer inzwischen mit meinem Herrn Gegner und seiner Kirche seine Befriedigung vorzugsweise auf der Seite der Richtung, der werdenden Aeußerung, der sittlichen Gesinnung als solcher, und ihrer thatsächlichen Erweise durch gute Werke, findet, der hat sich selber eben damit unmündig gesprochen, indem er das göttliche Seyn und das Princip, aus welchem jene gesammte Entwickelung kommt, nicht wahrhaft selber inne hat, sondern von demselben vor Allem als von einer fremden Macht in äußerlicher Weise beherrscht wird. Eben nach dem tridentinischen Principe wendet Gott dem Menschen, so wie derselbe wahrhaft vor Gott nicht ist, in dem allmählichen Werden der Heiligung, sein Wohlgefallen zu. Daher denn auch das jenseitige Dogma dieser sogenannten Rechtfertigung nicht

vollständig zu trauen, dieselbe vielmehr durch die priesterliche Absolution ergänzt werden zu lassen anweist. Wir dagegen behaupten mit Recht, daß unsere christliche Lebensrichtung uns den Frieden mit Gott nach der Seite ihres Wesens vermittele, da sie Receptivität ist, das Höhere über sich, Christum, das reine Princip der Vollendung im Werden derselben, als dasjenige erfaßt, dem sie und das daher auch ihr gehört, den Sieg sonach inmitten des Kampfes schon behaupten darf. Diese Zuversicht in Demuth, diese Freiheit in Gott, welche mit unserem Grundprincipe, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, unmittelbar gegeben ist, macht dasselbe uns zum theueren Kleinode, und es thaten die Väter unserer Kirche ganz recht, wenn auch zunächst nur noch in mehr negativer Weise, von aller eigenen Gerechtigkeit unserer werdenden Heiligung weg vor Allem auf die fruchtbare Wurzel derselben, unser höchstes Glück, das mehr ist, als wir selber, unsere bewußte Gemeinschaft mit der in Christo erschienenen göttlichen Heiligkeit, zu verweisen. Wollen die Gegner, was zur Ergänzung unseres Dogma auch nach der positiven Seite hin von neueren protestantischen Dogmatikern offenkundig geleistet worden ist und in den bisherigen Bemerkungen vorausgesetzt ward, standhaft ignoriren, so begreift sich das freilich, sofern der gesetzliche Charakter des römischen Dogma mit der Betrachtungsweise, die sich über die Endlichkeit nicht zu erheben vermag, steht und fällt. Die Herren haben es sich denn aber auch selbst zuzuschreiben, wenn sie, wie Herr D. Schleyer (S. 163.), in den Protestantismus unserer anerkanntesten Theologen, Herrn D. Neander's z. B., deßwegen sich nicht zu finden wissen, weil dieselben die praktische Kraft des Glaubens im Sinne des Paulus klar und nachdrücklich darlegen. Daß auch wir zu lernen haben und von unseren Gegnern unter Anderen zu lernen haben, leugnet Ref. auf keine Weise. Dem aber wird er

sich allezeit nach bester Kraft entgegenstellen, daß um untergeordneter, nicht in allen Ausführungen hinreichend beseitigter Mängel oder auch um bedenklicher Mißverständnisse willen, die man sich im Einzelnen hat zu Schulden kommen lassen, unser Princip überhaupt von solchen Voraussetzungen aus, die es in der Hauptsache durchaus unter sich sehen darf, schmähliche Anklagen erfahren soll.

Es würde mich indeß Wunder nehmen, wenn der Herr Verfasser der Gesammtrecension über Geschichte der Mystiker in den freiburger Jahrbüchern, ein großer Verehrer des Herrn Joseph von Görres und seiner Principien, unter dem Lesen des Bisherigen nicht auch mich der beliebten Kategorie des Pantheismus anheim gegeben hätte, mit der er Herrn D. Martensen zu Kopenhagen so übel mitspielt. Das ist ja nämlich das gewöhnliche Strategem von heut zu Tage, daß die evangelische selbstbewußte Gewißheit des Heils für mehr oder weniger durchgebildeten Pantheismus gelten muß, einzig und allein im Zusammenhange mit den hierarchischen Principien aber ein ehrlicher und echter Theismus möglich seyn soll. Herrn D. Martensen's unter den Evangelischen von Herrn D. Baur, wie von Herrn D. Guerike, von Herrn D. Baumgarten-Crusius, wie von Herrn D. Tholuck's Anzeiger ehrenvoll anerkanntem Buche hat es nichts geholfen, daß sein Verfasser mit der größten Bestimmtheit die volle Wahrheit erst da zu erkennen erklärt, wo die theistische Anschauung vom persönlichen Gotte speculativ ist festgestellt worden. Darauf hin vielmehr, daß Herr D. Martensen mit der Erklärung beginnt, die pantheistische Idee sey der erste Schritt auf den Boden der eigentlich speculativen Betrachtung, werden sofort die schwersten Anklagen wider den Herrn Verfasser, als Christen und Theologen, formirt; der Akosmismus und Atheismus, den Herr D. Martensen mit der pantheistischen Idee gegeben findet und danach wissenschaftlich zu überwinden sich

bemüht, wird demselben ohne Weiteres Schuld gegeben (S. 288., 291. der bezeichneten Recension). Ob nun Herrn D. Martensen's Andeutungen zu einer wissenschaftlichen Ausgleichung des pantheistischen und theistischen Princips, so weit dergleichen vorkommen, für genügend zu achten sind, mag noch auf sich beruhen. Jedenfalls scheint es mir inzwischen ein Verfahren, der münchner historisch-politischen Blätter, nicht aber der freiburger Zeitschrift würdig, auf eine solche offenbare Entstellung und Verschweigung eines wesentlich zur Sache Gehörigen die gehässigsten Verdächtigungen zu begründen. Sodann ferner nach ehrlicher und vollständiger Darlegung des Thatbestandes hätte es sich nicht um „das Verdammen oder den Ausdruck der Mißbilligung in ihrem höchsten Grade" (S. 290.) gehandelt, was ein sehr leichtes Ding ist, sondern um die wissenschaftliche Widerlegung. Das Verdammen können wir uns insbesondere in Ansehung derjenigen Frage, auf die es hier ankommt, am wenigsten von denjenigen gefallen lassen, auf denen die in Rede stehende Beschuldigung eben ganz vorzugsweise lastet. Auf dem Gebiete nämlich, das uns hier zunächst interessirt, in Ansehung der Geschichte der Mystik, ist es sicher charakteristisch, daß die neuere katholische Kirche, seit sie die christliche Selbständigkeit des Protestantismus von sich gewiesen hat, keine andere ihr eigenthümliche Form der Mystik hervorzubringen im Stande gewesen ist, als den Quietismus, der so gewiß dem Pantheismus verwandt, unmittelbar mit demselben identisch muß erachtet werden, als der Pantheismus seinem Wesen nach die Leugnung des individuellen Fürsichseyns ist. Dieser Quietismus, dieser Pantheismus ist die Kehrseite der abstracten Trennung zwischen dem göttlichen Principe und dem endlichen Selbstbewußtseyn, das nur die Wirkungen von jenem ersteren her in Gehorsam gegen dasselbe bei sich zu erfahren befähigt erachtet wird, das Princip selber aber nie

wahrhaft, als das Centrum seines persönlichen Daseyns, sich soll aneignen dürfen. Das göttliche Princip ist so noch immer der unbekannte Gott, die bloße Macht, nicht weniger leer und unfaßlich seinem Begriffe nach, als der Gedanke einer bloßen höchsten Naturkraft, und eben wie diese zu ihren Erscheinungen und Wirkungen in dem Verhältnisse der Substanz zu den für sich unwirklichen, nur das Seyn der Substanz selber, hier nämlich in der Folge der hierarchischen Abstufung, darstellenden Accidenzen. Mit dem Theismus der römischen Kirche ist es so bestellt, daß sie den pantheistischen Zug, der ihr wesentlich einwohnt, nur durch einen Machtspruch und durch Vermeidung tieferen Eingehens auf die Fragen nach dieser Seite hin niederhält. Für die Aufgabe, den theistischen Gedanken der freien Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich immer mehr zu läutern und zu sichern, kann nur der Protestantismus den rechten Muth besitzen und die Kraft, den wesentlichen Grund der Wahrheit inmitten der sich drängenden Schwierigkeiten festzuhalten. — Auch innerhalb der neuerdings mit so viel Eifer und Erfolg betriebenen Untersuchungen über Wesen und Geschichte der Mystik, denen wir unsere Aufmerksamkeit hier zuzuwenden gedenken, wird sich der Unterschied der römisch-katholischen und der protestantischen Betrachtungsweise ganz besonders dahin feststellen lassen, daß die erstere sich vorzugsweise mit der Naturseite der mystischen Hergänge und der Passivität des Menschen in denselben, die letztere dagegen mehr mit der in dieser Passivität werdenden höheren Activität des menschlichen Wesens, der werdenden bewußten Gemeinschaft desselben mit Gott beschäftigt. Von Herrn Joseph von Görres, dessen gelehrtes, kritikloses Werk über die christliche Mystik die neuesten katholischen Bestrebungen auf diesem Felde am meisten repräsentirt, räumt es der Lobredner jenes Werkes, der freiburger Recensent (S. 172.), selber ein, „daß Görres nicht ge-

wohnt ist, die Mystik vorzugsweise von der speculativen Seite aufzufassen, sondern daß er in den Bereich der Mystik vor Allem dasjenige zieht, was die Naturseite derselben genannt werden kann." Es hat dieses so sehr seine Richtigkeit, daß man in der That bei Görres über die tiefsinnigen Speculationen der Mystiker so gut wie gar keine Auskunft findet. Auf Pseudodionysius geht allerdings der erste Band des Werkes von Görres (S. 221 u. f. f.) näher ein, in einer Darstellung, der der freiburger Recensent (S. 223.) insofern namentlich ganz mit Recht besondere Meisterschaft zuspricht, als die verschiedenen erhaltenen und verloren gegangenen Schriften des Pseudodionysius hier nach der Bedeutung einer jeden derselben für den pseudodionysischen Ideenkreis geistreich und treffend gewürdigt und geordnet werden. Nichts kann inzwischen wohl geeigneter erscheinen, uns zu beweisen, wie Herr von Görres, unerachtet alles Pochens auf seinen Theismus, von dem pantheistischen Principe ganz und gar beherrscht wird, als der Umstand, daß ihm die pseudodionysische Theologie durch die christlichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen, die sie aufnimmt, ihren neoplatonischen Charakter völlig mit dem christlichen scheint vertauscht zu haben. Den Emanatismus der pseudodionysischen Schriften, ihre Leugnung wahrer Wirklichkeit des Endlichen bemerkt Herr von Görres ganz und gar nicht; den Dualismus, welcher hier, wie immer, aus dem Pantheismus unwillkürlich hervorgeht, findet derselbe mit seinem angeblich theistischen Gegensatze zwischen Gott und Welt identisch. Es ist das Göttliche, welches nach Görres in seiner christlichen Mystik zu Tage tritt, aber auch nur eine dunkle, bewußtlose Naturmacht, ob er dieselbe nun in ihrem Ringen mit den bösen Gewalten auffaßt, oder ihren Sieg dadurch gesichert werden läßt, daß sie in ihre Nacht und ihr Nichts alle bestimmte Wirklichkeit versenkt. Den heitern Tag des Bewußtseyns, die geistige

göttliche Sonne, die als Siegerin unangefochten über der Welt steht, deren Daseyn sie zeigt und zeugt, kennt Herr von Görres nicht. Wie wenig inzwischen, unter den Evangelischen zum mindesten, Herrn von Görres Lehren Eindruck machen, kann z. B. gleich das in der Ueberschrift genannte Buch des Herrn Helfferich zeigen. S. 69. und 70. seiner allgemeinen Einleitung ist derselbe nicht unbereit, Fliegen und Unsichtbarwerden in Kraft der Ascese und Beschaulichkeit mit Herrn von Görres zuzulassen. Anstatt inzwischen gleich diesem in jenen wunderhaften Erscheinungen Zeugnisse der Gemeinschaft mit einer schlechthin höheren Daseynssphäre zu finden, sieht Herr Helfferich das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn solcher außerordentlichen Hergänge als ein wesentlich Gleichgültiges an, erkennt darin ein bloßes Accidens und zwar an dem Ringen des Menschen nach selbständiger Klarheit über sich; die scheinbare Concession ist mithin dem Wesen der Sache nach gar keine. An der Hand einer Anzahl neuerer protestantischer Schriften nun aber dieses ganz besonders darzulegen, wie das mystische Princip seinem Wesen nach eine tiefere Anschauung des Christenthums über die jedesmal gegebene hinaus von jeher erfordert, insbesondere aber die Reformation vorbereitet hat, ist der Zweck der nachfolgenden Ausführungen. —

Je mehr Herrn D. Martensen's geistvolle Schrift über Meister Eckart ihrem größten Theile nach mit allgemeineren Untersuchungen über Wesen und Geschichte der Mystik in sehr anregender Weise sich beschäftigt, desto mehr möchte man allerdings wünschen, daß des Herrn Verfassers paradoxe, gedankenreiche Kürze es dem Leser weniger erschwert hätte, über dessen eigene Auffassung der Grundfragen bestimmter sich zu orientiren. Es ist dem Leser des Buches der Gedanke nicht zu verargen, daß er namentlich in Ansehung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt mit der Frage anstatt der Antwort soll

abgefunden werden, und die dialektische Nothwendigkeit des einen und des anderen Begriffes in dem Streite derselben gegen einander für eine innere Vereinbarung beider genommen wird. — Dahin concentrirt sich (S. 79.) die Anschauungsweise des Verfassers, daß „sowohl die Einseitigkeit des speculativen Monophysitismus, oder die pantheistische Vermischung der Welt und des Sohnes, als auch der speculative Nestorianismus zu vermeiden sey, die abstracte Trennung, welche die Welt von der ewigen Natur des Sohnes ausschließe." Nach S. 78. soll „der Sohn in seiner Wesenseinheit mit dem Vater zugleich von dem Vater wesentlich verschieden seyn, auf einmal die göttliche und nicht göttliche, d. h. kosmische Natur haben." Indem sonach im Sinne des Herrn D. Martensen durch den Sohn auch die Welt in den Vater, die ursprüngliche Gottheit, zurückgeht, wird einerseits allerdings der pantheistische Gedanke der alleinigen Substantialität Gottes in voller Gültigkeit anerkannt. Sofort S. 32 u. s. f. hebt es aufs stärkste hervor, daß der Satz: „nur Gott ist und außer Gott ist nichts," unmittelbar aus dem Begriffe der Absolutheit Gottes sich ergebe, in jenem pantheistischen Alleinheitsgedanken der Anfang und die Grundvoraussetzung der Speculation, „das allgemein Speculative in derselben," gegeben sey. Durch den Akosmismus, der alle besondere Realität der weltlichen Dinge als Scheinrealität, als transitorisches Accidens an dem alleinigen Wesen Gottes, auffaßt, hat sich dieses pantheistische Princip negativ zu sichern. Der Akosmismus ist aber unmittelbar zugleich auch Atheismus, nämlich nicht der Atheismus des Materialismus, der über der Welt Gottes vergißt, sondern der des Nihilismus, welcher die Gottheit selber an sich, jenseits aller bestimmten Wirklichkeit, in der sich dieselbe spiegelt, erfassen möchte (S. 40.). Hier nun aber wendet sich der Gedanke des Herrn D. Martensen. Gott, als in sich

verschlossenes Mysterium, ohne Geist und Offenbarung, wäre ein Widerspruch. Darum muß die Negativität, die Schranke, die Endlichkeit in jener bestimmungslosen Einheit Gottes hervortreten (S. 44.), Gott ursprünglich und an sich selber als Wille erfaßt werden (S. 121. u. 122.), so daß er in diesem Sonderdaseyn der Welt, als in dem Werke seiner Liebe, seine ewige Herrlichkeit zur Offenbarung bringt (S. 74.) Solcher Ernst muß es werden mit dieser Anderheit in Gott (S. 78.), daß „es eine von Gott wesensverschiedene Existenz gibt, ein Leben, das sich reget und beweget außer Gott, eine creatürliche Ichheit, ein Denken, ein Wollen, das ein anderes ist, als das des allmächtigen Gottes" (S. 50.). Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde ist es, worauf Herr D. Martensen hier besonders Gewicht legt, so indeß, daß die Sünde nur als ein zu Ueberwindendes gilt und innerhalb seiner eigenthümlichen Existenz das Endliche in das rechte Grundverhältniß zurückgeführt werden soll (S. 50. und 52.). Auf diese Art einigen sich in der Seele des Menschen zu realer Vermittelung die beiden Behauptungen, daß Gott das alleinige Wesen sey und das Endliche eine besondere Wesenheit für sich constituire. Denn mit ihrer endlichen Beschränktheit erfaßt sich die Seele in Gott, hat so in ihrer endlichen Besonderheit Gott selber zu ihrem Wesen (S. 40.). Da nun aber auch die ewige Welt der Ideen in Gott wahrhaft nur ist, sofern sie in die Wesensverschiedenheit von ihm übergeht, ohne die für sich bestehende Endlichkeit mithin Gott selber nicht wahrhaft ist und über die bloße Potenz auch seiner eigenen Wirklichkeit nicht hinauskommt, so gilt Scheffler's kühner Spruch:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.

Unser persönliches Fürsichseyn ist mithin Bedingung und Moment der göttlichen dreieinigen Persönlichkeit; obgleich

die ökonomische Trinität von der immanenten wesentlich zu unterscheiden ist, besteht diese doch ebensowohl durch jene, als das Umgekehrte stattfindet und unser Bewußtseyn den Charakter der Persönlichkeit nur durch seinen Zusammenhang mit der ewigen Persönlichkeit Gottes inne hat (S. 77—79. S. 73 u. s. f.). — Rein und vollständig wird nun unmöglich zugleich die volle Wesenseinheit und die volle Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt sich behaupten lassen, wenn doch Wesen nach allgemeinem Einverständnisse dasjenige bezeichnet, was den Begriff einer Sache, eines Daseyns oder Seyns constituirt. Allerdings ist es schon von Schleiermacher mit gutem Rechte bemerklich gemacht worden, wie seltsam sich Grenzstreitigkeiten ausnehmen zwischen dem absoluten Principe aller Dinge und dem weltlichen Daseyn, das nur durch jenes besteht. Durch die Immanenz der endlichen Persönlichkeit in der göttlichen wird so wenig weder diese noch jene aufgehoben, daß vielmehr beide wechselseitig einander erfordern. Das erste verständige Wort soll nämlich wohl noch darüber gesagt werden, wie der in wahrhafter Einheit verbundene Inbegriff aller Realität und nicht eine bloße, ewig unfertige Weltkraft, eine leere Abstraction, anders zu denken sey, als in der Art einer absoluten Persönlichkeit, eines Selbstbewußtseyns, das von Ewigkeit zu sich selber spricht: Ich bin, der Ich bin, und dessen Denken Wollen ist und Zeugen, so daß es den Inhalt seines Denkens von außen her in keiner Weise zu entnehmen braucht. Wer gegen diesen Begriff einer absoluten Persönlichkeit die Behauptung geltend machen will, daß die Persönlichkeit allemal eine äußerliche Bedingtheit und Beschränkung voraussetze, der steht auf einem wesentlich unspeculativen, bloß physikalischen Standpunkte und mag zusehen, daß nicht jene seine äußerlich bedingenden Maße des Einzeldaseyns alle wahrhafte Kraft zu bedingen und zu messen verlieren, indem sie von dem

schlechthin in sich gemessenen, sich selber messenden allgemeinem Maße, von dem Alles in Einem Jetzt befassenden Lichte und Auge des göttlichen Gedankens, losgetrennt werden. Der Natur der Sache gemäß kann diese höchste Persönlichkeit aber den ihr homogenen Bewußtseynsinhalt, ihre Offenbarung im Endlichen, wesentlich und vor Allem nur in einer Fülle von Persönlichkeiten haben, die, jede von dem Standpunkte ihrer bestimmten Endlichkeit aus, Gott, als dem allgemeinen Endzweck und summum bonum, zuzustreben, die unverlierbare, sie als Personen constituirende Aufgabe in sich tragen, die ihnen eingeborene Vernünftigkeit und Bürgschaft unvergänglichen Bestehens. So ist die pantheistische Einseitigkeit dann vorhanden, wenn das eigenthümliche Fürsichbestehen der ethischen Persönlichkeit, des Spiegels, in dem allein Gott unsere Endlichkeit sichtbar ist, dem abstracten Gedanken der göttlichen Unendlichkeit geopfert wird; die theistische Einseitigkeit aber ist dann vorhanden, wenn Gott zugleich mit uns dadurch entgöttlicht wird, daß zwischen ihm und uns nur ein endliches Wechselverhältniß stattfinden soll. —

Die Stellung der Mystik zu diesen Gegensätzen ist für ihr Wesen von entscheidender Bedeutung, und Herr D. Martensen bringt in diesem Betrachte sehr dankenswerthe Bemerkungen bei. Anweisung zum seligen Leben ist ihm die Mystik nach dem Namen des bekannten fichte'schen Buches (S. 38.). Erwachende Speculation unter der Potenz der Religion, strebt die Mystik, die in der Religion ursprünglich gegebene Versöhnung der Gegensätze, die unser höheres Bewußtseyn in sich schließt, dem Gefühle eindringlich zu machen. Durchgehenden begrifflichen Einklang der einzelnen Behauptungen aber sucht die Mystik weder vorerst in ernstlicher Weise, noch vermag sie denselben auch zu erreichen, weil innerhalb der Mystik das philosophische Ich sich noch nicht von dem religiösen gesondert, sich dieses letztere noch nicht, als sein Object,

gegenübergestellt hat, das Bewußtseyn vielmehr noch ganz und gar von denjenigen Vorstellungen beherrscht wird, die jedesmal in demselben sich hervordrängen (S. 46 und 47.). Der rechten Freiheit inmitten der gegebenen Wirklichkeit des Endlichen noch entbehrend, trägt die Mystik wesentlich einen pantheistischen Zug in sich, indem sie der Selbstsucht des in die Welt verstrickten Ich nur mit der Welt und der Selbstheit selber zugleich meint ledig werden zu können. In dem wirkungs- und wirklichkeitslosen Mysterium der zum Denken und Schaffen noch nicht erschlossenen Gottheit soll über alles „Mittel" der Creatur hinaus die Erkenntniß die Wahrheit gewinnen, die Liebe zum Ziele ihres Strebens gelangen nach diesem Pantheismus, den die Mystik mit sich führt. Wesentlich unterscheidet denselben von dem theoretischen Pantheismus eben dieser sein praktischer Charakter, danach er nicht vor Allem von der Idee Gottes aus und in substantieller Einheit mit Gott Wesen und System der Dinge zu erfassen sich bemüht, sondern vielmehr vor Allem von der endlichen Persönlichkeit aus und für diese in Gott, als dem höchsten Gute und Endziele alles Strebens, Ruhe und volle Genüge, Erhebung über jeden Zwiespalt zu gewinnen sucht (S. 36 u. f. f. S. 40 und 43.). Je mehr aber die apophatische, negative Theologie und die Ekstase der Mystiker, welche die Endlichkeit abthun und zu Gott erheben soll, dem praktischen Bedürfnisse unserer Persönlichkeit dienstbar erscheint, desto mehr muß aus dieser mystischen Gotttrunkenheit selber begrifflich unvermittelt zugleich auch die Anerkennung der weltlichen Vielheit, für welche die Einheit in Gott gesucht wird, und in welcher er sich offenbart, des Subjectes insbesondere, dessen Seligkeit soll geschafft werden, endlich sogar geradehin eine Polemik wider die pantheistische Idee und den Akosmismus dennoch immer wiederum hervorbrechen, weil dieser letztere die Gottheit zum namenlos Wilden

mache nach Suso's Ausdrucke, zu dem reinen gegensatzlosen Absoluten, dem jede Endlichkeit gleich sehr und gleich wenig entspreche, so daß also auch jede Handlungsweise gleich gut und dem jedesmaligen Triebe ungescheut zu folgen in der Ordnung sey (S. 64.). Wesentlich ist nämlich auch der mystischen Ethik der Natur der Sache nach die Negativität und Allgemeinheit, welche von der Forderung, daß Jeder in seiner Sphäre durch reine Liebe zu Gott das Seyn Gottes gleichsam erweitern soll, stets von Neuem zu einer solchen Darstellung der Liebe zu Gott und des Lebens in ihm sich gedrängt findet, die den in wahrer Tugend Befestigten mindestens, dem stoischen Weisen ähnlich, über alles Gefühl endlicher, strebender Beschränktheit erhaben, rein in dem Aether der ewigen göttlichen Harmonie aller Dinge beharren läßt. Weil nun aber dieses festzuhalten unserer Endlichkeit unmöglich ist, so stellt sich die Sinnlichkeit als eine feindliche Macht dar, die durch ein System von negativen Thätigkeiten bekämpft wird, von Ascesen, welche die Kräfte und Sinne des Fleisches ertödten sollen, auch Visionen und Ekstasen einzuleiten zur Aufgabe haben, damit so der Geist immer vollständiger vom Fleische gelöst werde (S. 100 u. s. f. S. 107. S. 42. S. 39.).

Aus der Acht gelassen hat es Herr D. Martensen allerdings nicht durchaus, daß es für die Räthsel und Widersprüche der Mystik auch eine andere Weise der Lösung gibt, als die speculativ-wissenschaftliche, die religiöse nämlich oder die mit vollständigerer Entwickelung des religiösen Princips in sich selber gegebene, durch welche auch die Verwirklichung der speculativen Lösung bedingt erscheint, und auf welche wir nach dem praktischen Wesen der Mystik uns zunächst gewiesen finden (M. Eck. S. 115., vergl. 46 u. s. f.). Ganz vorzugsweise wird indeß die Mystik doch schon nach dem Angegebenen von dem speculativ-wissenschaftlichen Interesse aus in Betracht ge-

zogen, und der Mangel derselben eben darin gesetzt, daß sie die Einigung der Gegensätze, in denen sie sich bewegt, anstatt vorwärts auf dem Gebiete der Wissenschaft nur rückwärts in der Form der religiösen Gefühlsunmittelbarkeit inne hat.

Hier nun tritt Herr Helfferich in der Einleitung seines Werkes, die vom Begriffe und Wesen der Mystik handelt, insofern ergänzend ein, als er die speculativ-wissenschaftliche und die mystisch-religiöse Einigung der Gegensätze einander näher zu bringen sich bemüht. Mit Recht dringt er (S. 41.) namentlich auch gegen den Schein, welchen die Darstellung in der schleiermacher'schen Dogmatik leicht gewinnt, darauf, daß das religiöse Gefühl, von den höchsten Kategorien unseres Bewußtseyns erfüllt und getragen, nicht etwa als eine bloße Form des subjectiven Daseyns ohne objectiven Bewußtseynsinhalt dürfe aufgefaßt werden. Er behauptet ferner (S. 111.) mit vollem Rechte, daß die Wahrheit in der Durchdringung und Wechselbeziehung des Gefühls, der Vorstellung von den Außendingen und des Denkens, welches den Inhalt der absoluten Idee mit sich identisch wisse, von uns zu suchen sey, in keinem einzelnen dieser drei, für sich genommen, dagegen ihren vollkommen entsprechenden Ausdruck habe. Gegen die Ueberschätzung speculativer Wissenschaft, zu der das hegel'sche Princip führt, wird demgemäß in Annäherung an Schleiermacher behauptet, daß die Wissenschaft, unerachtet sie den Inhalt des Gefühls über dessen subjective Gebundenheit hinaus zu freier Allgemeinheit entwickele, dennoch die Vorstufe, das Gefühl und die Vorstellung, als eine ewige und wesentliche Bestimmtheit des Geistes, als den fruchtbaren Boden ihres eigenen Wachsthums fortgehend in Gültigkeit verbleiben lasse (vgl. S. 22 ff. 29. 32 ff. 38. 42.).

Nicht geringe Verwirrung ergibt sich nun aber für den Gedankengang des Herrn Helfferich dadurch, daß die

Mystik, als diejenige Richtung unseres Geistes und unserer Betrachtung, welche am unmittelbarsten und ausschließlichsten an das religiöse Gefühl sich hält, theils mit diesem selber verwechselt wird, welches in ihr seine rechte Vollziehung gewinne, theils insbesondere für die wahre Religionsphilosophie nicht nur, sondern für jene Totalität und Durchdringung aller Formen unseres Bewußtseyns gelten soll, der als Einer ihrer Zweige auch die somit in die mystische Unmittelbarkeit als ihre wahre Verwirklichung zurückgewiesene speculative Wissenschaft angehöre (vgl. S. 58. 110. 122. 1, 46 u. s. f.). Von diesen Voraussetzungen aus stellt sich zuvörderst sehr natürlich eine Ueberschätzung und ein idealisirendes Umdeuten der Mystik während ihrer classischen, mittelalterlichen Periode ein, zu welcher Zeit die Mystik in der That eine der bezeichneten ähnliche, höhere Stellung über der Weltweisheit mit Erfolg für sich in Anspruch nahm. Ascetische Losreißung von der Sinnlichkeit wird als etwas mit der Mystik nothwendig Gegebenes, ohne schärfere Abgrenzung des Verhältnisses dieser Ascese zur wirksamen sittlichen Thätigkeit für durchaus berechtigt erklärt (S. 64.). Die mystische Ekstase wird wenigstens (S. 108.) mit demjenigen geradehin identisch gesetzt, worin ihr Begriff freilich der Natur der Sache nach mehr und mehr übergeht, mit der bleibenden Vernünftigkeit unseres Denkens und Lebens, der sittlich-religiösen Gesinnung, dem wissenschaftlichen Geiste (vgl. S. 79. 104.). Jedes Kriterium ist ferner in Folge der Identificirung aller Wissenschaft mit der Mystik verloren gegangen, nach welchem die Begriffscombinationen rein objectiver Haltung, auch bei den Mystikern selber die anderweitigen wissenschaftlichen Ausführungen derselben von der mystischen Theorie mit sicherem Bewußtseyn könnten unterschieden werden. Wie Herr Helfferich sofort den Apostel Paulus eben so sehr als den Johannes für einen Stammvater der christlichen Mystik erklärt (S. 112 ff.),

so spricht er ähnlich ohne allen Vorbehalt die Absicht aus (S. 91.), auch die scholastischen Theorien der mittelalterlichen Mystiker seinem Werke einzuverleiben, indem die Heterogenität derselben im Verhältnisse zu der übrigen von Herrn Helfferich nicht mit aufgenommenen Scholastik daraus sich ergeben sell, daß die Scholastik durch die Verbindung mit der Mystik über die Stufe der bloßen von der Auctorität abhängigen Vorstellung, auf welcher sie, für sich genommen, sich befinde, zur speculativen Auffassung gesteigert werde. Wenn nun aber dennoch (S. 92.), an sich keineswegs mit Unrecht, auch bei den bloßen Scholastikern, je bedeutender sie eben als solche sind, desto mehr ein mystisches Element vorausgesetzt wird, so muß man zuvörderst die Frage erneuern, warum denn Herr Helfferich die übrige Scholastik außerhalb des Bereiches der Mystiker nicht mit in Betracht gezogen hat. Sodann aber wird es völlig unbegreiflich, wie Scholastiker in der Art des Thomas von Aquino z. B., die trotz alles mystischen Elementes, das ihnen zugesprochen wird, nach Herrn Helfferich die wissenschaftliche Höhe des eigentlich mystisch-scholastischen Standpunktes doch noch keineswegs erreichen, in systematischer Durchbildung ihrer wissenschaftlichen Anschauung die scholastische Mystik so weit haben überflügeln können. Wird dagegen die mittelalterliche Mystik nur eben für die andere Seite desselben Widerspruchs und Mangels der Anschauung genommen, dem auch die Scholastik angehört, so ist diese Schwierigkeit verschwunden, und überdieß die von Herrn Helfferich mit gutem Rechte getadelte herkömmliche Auffassung der Scholastik und der Mystik in den Systemen der scholastischen Mystiker, als zweier bloß neben einander herlaufender Reihen, beseitigt, der Geschichte der Mystik vielmehr das Recht vorbehalten, die Scholastik der Mystiker als Ein Ganzes mit der Mystik derselben aufzufassen, die Ausgangs- und Anknüpfungspunkte für diese in jener gebührend zu berücksich-

tigen. Indem sich nun aber auch Herrn Helfferich ein richtigerer, engerer Begriff der Mystik, daß dieselbe nämlich die Selbstreflexion des Subjectes auf sich nach seiner Einheit mit dem Absoluten sey, immer von Neuem aufdrängt (S. 104. 58.), will sich natürlich unter diesen Begriff wiederum dasjenige bei weitem nicht Alles zwängen lassen, was nach jener ersteren Ansicht von der Mystik zu ihr gehören müßte. Von hier aus erklären sich z. B. die unbilligen Urtheile, welche Herr Helfferich über die theologischen Richtungen der Neuzeit im Vergleiche mit der von ihm bevorzugten Mystik fällt, um dasjenige, was sich nicht fügen will, so anscheinend gänzlich zu beseitigen. Ein solcher rein traditioneller und äußerlicher Supranaturalismus, ein solcher in Abstractionen verlorener Rationalismus, wie Herr Helfferich uns dieselben malt, existiren gar nicht; Herrn Helfferich's Mystik aber, der wir ihr partielles gutes Recht gerne zugestehen, hätte wohl gethan, wie es scheint, von dem Supranaturalismus die bestimmtere Rücksicht auf die geschichtliche Bedingtheit der frommen Gemüthserregung zu entlehnen, da Herrn Helfferich denn unter Anderem Christus mehr gewesen seyn würde als ein bloßer Lehrer (S. 93 u. 94.), von dem Rationalismus aber zu lernen, daß auch die Construction der begrifflichen Allgemeinheit frei für sich, uneingeschränkt durch die Subjectivität der Mystik und der religiösen Erfahrung, sich zu vollziehen habe. —

Nur ein solcher Begriff der Mystik kann uns genügen, der uns zugleich verstehen lehrt, wie Hr. D. Ritter (christl. Philos. II. S. 515.) die Scheu vor der Wissenschaft als dasjenige bezeichnen kann, welches der mystischen Richtung zum Grunde liege, und wiederum Hr. D. Martensen (S. 2. seines Buchs) in dem Mystiker Heinrich Eckart den Patriarchen der deutschen Speculation erkennt, Hr. D. Baur (Lehre von der Dreieinigkeit, II, 884.) durch die speculative Mystik am Schlusse des Mittelalters den inhaltsvol-

len Begriff der Gottheit, welcher der Scholastik verloren gegangen ist, wieder gewonnen werden läßt. So muß das praktische, subjective Wesen der Mystik nach seiner eigenthümlichen Bedeutung auch für die Wissenschaft und die Speculation geltend gemacht werden, daß wir nicht etwa gleich Herrn Helfferich die Mystik mit diesen nur um so viel vollständiger vermengen und verwechseln. —

Auf die Idee unserer Persönlichkeit oder unseres vernünftigen Selbstbewußtseyns, wie dasselbe durch die Unendlichkeit des Gottesbewußtseyns oder des in uns thatkräftigen, absolut berechtigten Endzwecks constituirt wird, dürfte hier zurückzugehen seyn. Nur sofern unser Selbst und Selbstbewußtseyn nämlich an sich selber schon den Charakter der Vernünftigkeit gewonnen hat, wird das vernünftige, sittliche Wollen, so wie die vernünftige Zusammenfassung des Vorstellungsgehaltes im Gedanken aus jenem hervorgehen können. Denn die Abstractionen vom Endlichen her vermögen die aus sich selber gewisse göttliche Allgemeinheit immer nur in der Art einer äußerlichen Anregung oder auch einer Zurückweisung auf den von ihnen selber vorausgesetzten, tieferen Wahrheitsgrund zu vermitteln. Indem nun so der Religion ihr eigenthümliches Wesen in der Vernünftigkeit unseres Gefühls oder unseres unmittelbaren Selbstbewußtseyns, als der Grundbedingung all unserer Wissenschaft und Sittlichkeit, gesichert ist, gibt es zunächst eine schlechthin berechtigte, im Bereiche unserer höheren geistigen Entwickelung gar nicht auszutilgende Mystik, die höhere Empirie, welche in unsere ursprüngliche Gefühlsbestimmtheit nach der Beziehung derselben auf das Absolute sich vertieft und sie, als solche, zu erfassen sich bemüht. Wiederum aber kann auch unser Gefühl, als das unmittelbare Selbstbewußtseyn des strebenden und werdenden endlichen Geistes, nur in und mit dem nach außen hin gerichteten Denken und Wollen bestehen, so daß jenes dem objectiven Daseynszusammen-

hange von den nach ihrem Inhalte aufgefaßten Vernunftallgemeinheiten wie von dem unserer Empirie sich darbietenden Einzeldaseyn aus sich anzunähern sucht, während das Wollen dagegen das Einzeldaseyn mehr und mehr in den Kreis unserer geistigen Eigenthümlichkeit als Darstellungsmittel und dienendes Organ für dieselbe mit hinein zieht. Beide bereichern fortgehend das Gefühl, das sie tragen, durch neuen Inhalt, indem zugleich die concrete Bestimmtheit des Wollens in seiner Richtung und die objectiv gültige, dauernd für die Erinnerung fixirte Zusammenschauung des Wissens wechselseitig einander bedingen und ergänzen. Sonach ist der Mysticismus oder die einseitig für sich abgeschlossene Mystik dann insbesondere da, wenn unsere höhere Gefühlsbestimmtheit rein in sich selber beruhen soll mit der unbedingten Passivität, die ihr in solcher Zurückziehung von den Thätigkeiten und Strebungen des Wollens und Wissens allein übrig bleibt. Nach dem subjectiven Charakter, welchen der Wille mit dem Gefühle theilt, erscheint dem am nächsten verwandt und vor Anderem unter dem Namen der Mystik mit zu begreifen die einseitige Zurückführung des sittlichen Wollens auf den Impuls des religiösen Gefühles und dessen Unmittelbarkeit mit Beseitigung des Wissens in desselben objectiver, concreter Bestimmtheit. Endlich kann sich die Mystik auch so gestalten, daß über dem Wissen und Wollen und dem unserer Endlichkeit charakteristischen Werden unsere Gefühlsgemeinschaft mit dem Göttlichen als ein schlechthin erhabenes, schlechthin für sich abgeschlossenes Gebiet unseres Wesens und die eigentliche Wahrheit desselben behauptet wird. Wenn dagegen die Gegenwart der absoluten Idee in unserem Gefühle unmittelbar das Wissen begründen und bewirken soll ohne die concrete, die Objecte sondernde Richtung unseres Willens, so ergibt sich die Gnosis und die Theosophie, jene mehr nur den allgemeinsten metaphysischen und ethischen Grundprin-

cipien und Grundgegensätzen zugewendet, diese, sofern wir sie von jener unterscheiden, zugleich physikalische Speculation in der Weise solcher Unmittelbarkeit und gemäß dieser ihrer Naturbefreundung in Vergleich mit der Gnose mehr monistischen Charakters. Endlich der Pietismus ist die Richtung auf den religiös-sittlichen Willen des Einzelnen in desselben Thätigkeit, als unbedingt gebunden durch die Norm einer äußeren göttlichen Offenbarung, die nach ihrer von aller subjectiven Willkür unabhängigen Geltung sich dem Gefühle des Frommen eindringlich macht und dem Verständnisse Aller ein- für allemal eröffnet ist. Der Mystik ist der Pietismus in jener zuletzt angeführten Gestalt derselben am nächsten verwandt, welche auch schon die Wahrheit mit der erscheinenden Wirklichkeit unseres Wesens, die von ihr anerkannt wird, mehr nur äußerlich sich berühren läßt. Deßwegen schätzt Spener, der Begründer des Pietismus im engeren, historischen Sinne dieses Wortes, die Mystik, weil sie die wenigen, zur Praxis besonders führenden Lehren zu treiben anweise (vgl. Hoßbach, Spener, Theil I. S. 308.). Es kann aber endlich die mystische Zurückziehung in die Unmittelbarkeit des ursprünglichen Selbstbewußtseyns, welche dennoch in der erscheinenden Wirklichkeit des Selbst sich zu behaupten nicht vermag, überhaupt für nichts Anderes genommen werden, als für den Ausdruck der Unbefriedigung in der jedesmal gegebenen Gestalt und Entwickelung der Persönlichkeit, so wie für die Sehnsucht nach wahrhafter Einigung zwischen dem Gottes- und dem Welt- und Selbstbewußtseyn, für das Bemühen darum, welches mit dem vorhandenen Mangel nothwendig sich einstellt, und es erklärt sich sonach namentlich auch dieses leicht, wie in der Mystik ebensowohl ein Ermatten bisheriger wissenschaftlicher Bestrebung, als der Anfang einer neuen, höheren uns sich darstellt.

Der verewigte Baumgarten-Crusius hat in seiner Recension der helfferich'schen und martensen'schen Schrift (neue jenaische Litteraturzeitung, Jahrg. 1843. Nr. 30. S. 123.) in Abrede gestellt, daß es außerhalb der christlichen Anschauung überall im eigentlichen Sinne eine Mystik geben könne. Es scheint dieses eben so viel Wahrheit zu enthalten, als der Behauptung zuzusprechen seyn würde, daß erst im Christenthume Religion und Persönlichkeit vorhanden ist. Denn allerdings erhebt erst das Christenthum die volle Einheit des Gottesbewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn und die Verwirklichung des letzteren durch das erstere, indem es dieselbe zugleich vollzieht, zum Mittelpunkte seiner gesammten Betrachtung, und es kann somit auch die mystische Einseitigkeit mit der bestimmt bewußten Absicht, das Selbst durch desselben unbedingte Versenkung in Gott vollkommen herzustellen, erst innerhalb des christlichen Gebietes erwartet werden. Doch kann nach dem Früheren auch innerhalb des Christenthums die mystische Einseitigkeit in nichts Anderem ihren Grund haben, als in der wesentlich dem Christenthume fremden Unfähigkeit, das Selbstbewußtseyn zu vollziehen, so wie ferner auch die natürliche Tendenz alles Menschlichen zum Christenthume schon außerhalb des Christenthums solche Erscheinungen, welche den mystischen Charakter an sich tragen, wird hervortreiben müssen. Gerade weil im heidnischen Oriente das Naturbewußtseyn vorherrscht, findet sich das Selbstbewußtseyn und die Persönlichkeit hier durchaus von dem Dunkel einer Mystik verhüllt, wie Herr D. Martensen dieselbe durch ihre Nachwirkung und Fortbildung unter dem eigenthümlichen Charakter der Mystik auf dem höheren, monotheistischen Boden des Islam in den Indien verwandten Sufis Persiens uns veranschaulicht. Ein Doketismus stellt sich uns in diesen dar, dem die Bilder des abstract Allgemeinen und der momentan begrenzten Einzelerscheinung unaufhörlich mit einan-

der sich verwechseln, der Rausch einer unmittelbaren Naturseligkeit, dem nach Herrn D. Martensen „die menschliche Persönlichkeit sich noch nicht deutlich von der Natur unterschieden hat und deßwegen noch nicht die unendliche Wichtigkeit für sich selbst, wie im Christenthume, behauptet" (M. Eck. S. 52.). Daß indeß die Idee der Persönlichkeit dennoch nicht so gänzlich fehlt, wie Baumgarten-Crusius meint, zeigt schon des Dschelaleddin Rumi bekannter Spruch: „Wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der dunkele Despot." Der alte Hebraismus eben wie der alte Hellenismus sind in ihrer Blüthezeit der Mystik abgewendet. Beide machen das Fürsichseyn des Selbst nach der Naturbestimmtheit desselben vor Allem geltend, jener so, daß er die höhere, unbedingt gültige Aufgabe des endlichen Geistes als Gesetz und Willen Gottes dem Menschen gegenüberstellt, dieser so, daß er das endliche Selbst in desselben individueller Beschränktheit sofort nach der Anlage fürs Göttliche als Träger desselben auffaßt. Die Mystik bricht hier hart an den Pforten des Christenthums in Alexandrinismus und Neoplatonismus hinein, indem Hebraismus und Hellenismus der ihrer Anschauung anhaftenden, dem Göttlichen inadäquaten reinen Naturbeschränktheit inne werden, über die sie dennoch nicht hinauskönnen, und derselben sich nunmehr durch Negation und abstrahirende Verallgemeinerung, in angeblicher unmittelbarer Anschauung der Ideen und Ideale des Daseyns, so wie des absolut bestimmungslos gefaßten göttlichen Wesens und Seyns selber, zu entledigen suchen. Mit Unrecht vermißt mithin Herr D. Baumgarten-Crusius den freilich verdunkelten Gegensatz zwischen der Welt und Gott gänzlich hier, in der Art, wie derselbe überall in der Mystik vorkommt, so daß die Welt vorzugsweise nur als der Ausgangspunkt ihre Bedeutung hat, den danach die Betrachtung hinter sich läßt. Den Unterschied zwischen der christlichen und aller vorchristlichen Mystik überhaupt end-

lich bezeichnet Herr D. Martensen (S. 50 u. s. f.) dahin, daß die christliche Mystik die Idee einer gefallenen Welt zum Grunde lege, von der sündhaften, schuldigen Endlichkeit, nicht aber gleich der vorchristlichen Mystik bloß von der Endlichkeit im Allgemeinen loszukommen trachte. Herr D. Baumgarten-Crusius ist dagegen der Meinung, daß die Idee eines gefallenen Geistes der Mystik durchaus fremd sey. Allerdings muß nun der mystische Pantheismus in der allein als wahrhaft wirklich von ihm anerkannten göttlichen Realität jenseits der Erscheinung jede Störung und Unvollkommenheit leugnen. Wiederum aber führt nicht weniger der Dualismus und die reine Incongruenz der Erscheinung mit ihrem Wesen, welche durch den Pantheismus der Mystik gegeben ist, zugleich unmittelbar darauf, die Endlichkeit überhaupt durch einen Abfall aus Gott entstehen zu lassen. Die christliche Mystik ferner insbesondere wird nothwendig die eigenthümliche Färbung des Christenthums an sich tragen, das unstreitig durch das Schuld- und Erlösungsbewußtseyn, so wie durch das auf Grund dieses letzteren wahrhaft constituirte Selbst sich charakteristisch unterscheidet. Sofern alle Religion und Mystik zum Christenthume drängt und in ihm sich vollendet, kann ein Richtiges auch darin gefunden werden, daß Herr Helfferich (S. 43.) alle Mystik, auch die außerchristliche, auf das eigenthümlich christliche Grundbewußtseyn, das Schuld- und Erlösungsgefühl, und nicht etwa nur auf das Gefühl der absoluten Abhängigkeit zurückführt. Herrn D. Martensen's Behauptung (S. 49.) endlich darf wohl nur mit wesentlicher Einschränkung zugelassen werden, daß der Unterschied der verschiedenen Formen der Mystik nicht in demjenigen liegen könne, was sie über das in sich unwandelbar eine Göttliche festsetzen, sondern nur in der Verschiedenheit der Offenbarung, vermittelst welcher jenes Göttliche sich darstellen und von welcher aus der menschliche Geist in dasselbe zurückstreben

soll. Die Abstraction der göttlichen Unendlichkeit hat in der That selber ihren Inhalt nur an der Beziehung auf die Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit, welche, nach ihrem Verhältnisse zu Gott immer bestimmter erfaßt, auch die Idee der Gottheit über derselben anfängliche Leerheit mehr und mehr hinausführt.

Ueber Herrn Helfferich's allgemeine Eintheilung der christlichen Mystik selber in Mystik des Christenthums, der Natur und des Geistes dürfte schon durch früher Dargelegtes das Urtheil hinreichend an die Hand gegeben seyn, insbesondere sofern Herr Helfferich wirklich (S. 122.) nach Pseudodionysius und Paracelsus, als den Begründern der ersten und der zweiten Richtung, Cartesius für den ältesten Repräsentanten der dritten will geachtet wissen. Für die Zeit seiner Mystik des Christenthums macht Herr Helfferich ein fundamentum divisionis geltend, dem wir ähnlich bei Herrn D. Martensen wieder begegnen werden, den Gegensatz der objectiven und der subjectiven Mystik (S. 124.), und zwar so, daß die objective Mystik die griechische Mystik seit Pseudodionysius und die romanische Mystik des früheren Mittelalters bis ins dreizehnte Jahrhundert in sich begreift, die subjective Mystik dagegen die germanische Entwickelung des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts. Die objective Mystik nämlich habe den objectiven Inhalt der christlichen Lehre mystisch zu begründen gesucht, die Beziehung des Subjectes auf denselben aber nur noch in untergeordneter Weise in Betracht gezogen. Das Bestreben der subjectiven Mystik dagegen sey eben dieses gewesen, das vorausgesetzte Factum und den vorausgesetzten Inhalt des Christenthums zum Eigenthume des Subjectes zu machen. Namentlich aber der Begriff des Objectiven, auf den hier so viel ankommt, dürfte bei Herrn Helfferich in nicht geringem Schwanken sich befinden. Wundert man sich nämlich gleich anfangs, wie denn doch dem überlieferten Lehrbe-

griffe bei Pseudodionysius und Scotus Erigena eine solche Bedeutung zugeschrieben werden kann, so erfährt man bald nachher (S. 134.), daß in Ansehung des Pseudodionysius vielmehr an die Geheimtradition zu denken ist (S. 124. unten und 125.), aber endlich scheint das Objective im Sinne des Herrn Helfferich unmittelbar mit der Gottheit identisch gesetzt. —

Sinnig und treffend sucht Herr D. Martensen (S. 118 u. s. f., vergl. S. 113 u. s. f.) das Hervortreten der im engeren historischen Sinne so genannten Theosophie seit der Reformationsepoche und innerhalb der lutherischen Kirche aus dem Wesen und Principe der Reformation und des Lutherthums abzuleiten. Wie nämlich schon die Rechtfertigung allein durch den Glauben, sammt ihrer Voraussetzung, dem tieferen Verständnisse der Schuld und Sünde in der Gemeinsamkeit dieser, den Einzelnen anweise, vor Allem im Ganzen und in Einheit mit dem Principe desselben sich zu erfassen, so veranschauliche insbesondere die lutherische hyperphysische Gegenwart der heiligen Sache im Abendmahle, die lutherische Idiomencommunication die Forderung voller Durchdringung des Menschlichen auch in desselben individueller, sinnlich-natürlicher Wirklichkeit mit dem dennoch wesentlich übersinnlich und geistig verbleibenden Göttlichen. Dem entsprechend sucht denn auch die Theosophie, Jakob Böhmens insbesondere, nach Herrn D. Martensen nicht bloß wie die Mystik die Ichheit überhaupt, sondern die in ihrer kosmischen Bedeutung aufgefaßte Ichheit zu verstehen in Betrachte des Verhältnisses derselben zum Absoluten nach Gegensatz und wesentlicher Zusammengehörigkeit beider, hat von vorne herein das leere, gegensatzlose Absolute schlechthin beseitigt, Gott vielmehr ursprünglich schon und an sich als Willen aufgefaßt und in seiner Beziehung zur Creatur und zur Natur, mit der Natur in ihm selber zusammen, durch die er sich verwirklicht. Mit Herrn

D. Baur in dessen Werk über die christliche Gnosis subsumirt auch Herr D. Martensen (S. 123.) die so gefaßte Theosophie unter den Begriff der Gnose. Auch in der alten Gnose findet sich inzwischen schon die theosophische Richtung auf die Natur. Die altgriechische und altorientalische Naturbefreundung und Gebundenheit auch des ethischen Bewußtseyns in der Naturschranke setzt sich nämlich insbesondere in den häretischen Gnosen, sodann beim Origenes und selbst noch beim Maximus Confessor und Scotus Erigena dahin fort, daß die wider Gott sich erhebende Ichheit in ihrem kosmischen Zusammenhange und als Princip der Naturerscheinungen aufgefaßt wird, Valentinus z. B. in den Elementen des Wassers und des Lichtes die Thränen und das Lächeln der Achamoth wieder erkennt, Origenes ebenfalls wenigstens im Allgemeinen das materielle Daseyn aus dem Sündenfalle, die animalisch wirksamen, materiell bedingten Seelen aus einem Erkalten des Geistigen ableitet, Erigena endlich die Gegensätze des erscheinenden Daseyns aus dem Urmenschen durch den Fall desselben sich läßt entfaltet haben. Die gnostische Richtung sucht die antike Befangenheit im Naturbewußtseyn, von der sie noch gehalten wird, abzuthun und zunächst zu dem mystischen Standpunkte, dessen negativem Verhalten zur Naturbedingtheit, dessen unbedingter Forderung reiner Gemeinschaft mit Gott hindurchzubringen. Dagegen strebt in der Theosophie die Mystik aus sich und dem göttlichen Principe heraus die Natur wieder zu gewinnen, um so das göttliche Princip selber wahrhaft lebendig inne zu haben. Daß aber diese Richtung auf di. Natur schon in der deutschen Mystik am Schlusse des Mittelalters sich eingeleitet findet, spricht auch Herr Dr. Martensen (S. 59.), aus, indem er diese deutsche Mystik für die Rückkehr in die griechische, pseudodionysische Speculation und Mystik erklärt. —

Die Mystik der Zeit vor der Reformation theilt Herr D. Martensen (S. 52 u. s. f.) auf die Art in die beiden Abtheilungen der objectiven und der subjectiven Mystik ein, daß der ersteren die insbesondere durch Pseudodionysius repräsentirte Mystik zugewiesen wird, welche neoplatonisch nur das Göttliche in seinem schlechthin transcendenten überweltlichen Seyn, die ewige Harmonie und einheitliche Allgemeinheit des Daseyns in Gott für wesentlich wahr und wirklich gelten, die herben Gegensätze der Wirklichkeit aber, die Sünde insbesondere, dem gegenüber als bloßen Schein, in unbestimmter Vorstellung verschwimmen läßt. Die subjective Mystik dagegen ist die occidentalische, als deren Charakteristisches Herr D. Martensen dieses angibt, daß sie auf Grund des augustinischen tieferen Bewußtseyns von dem Wesen und der Beschaffenheit der menschlichen Natur im eigenen „Gemüthe" das Göttliche zu ergreifen, von demselben sich durchdringen zu lassen sucht. Unter dem Begriffe des Gemüthes aber versteht Herr D. Martensen die in sich selbst nach der Gesammtheit ihrer Kräfte gesammelte Persönlichkeit, was nur scheinbar von Schleiermacher's Bestimmung der Gemüthsbewegung, als der Activität und Richtung des Gefühles, sich unterscheidet (Schleiermacher Ethik, nach Schweizer S. 139, Note), sofern nämlich das Gefühl im Sinne Schleiermacher's als das unmittelbare Selbstbewußtseyn festgehalten wird, in dem alles unserem persönlichen Wesen Zugehörige ursprünglich und durchgängig verbunden bleibt. In der griechischen, objectiven Mystik sehen wir die Eigenthümlichkeit der griechischen Kirche überhaupt ihre einseitige Spitze erreichen, indem die griechische Kirche, durch Origenes, theoretisch angesehen, am vollständigsten repräsentirt, die alte griechische Volksthümlichkeit dahin fortsetzt, daß im Christenthume die Vollendung des in der Schwäche der Endlichkeit, als seinem unterscheidenden Charakter, ursprünglich gegebenen,

erscheinenden Menschendaseyns zu der Idee desselben in Gott und zu göttlicher, ewiger Vollkommenheit, als dem wahren höheren Wesen des Menschen, erkannt wird. Dagegen die abendländische Kirche, wie Augustinus dieselbe zuerst in durchgebildeter Weise repräsentirt, erfordert dem praktischen Charakter des Abendlandes gemäß, welchem die punische Leidenschaftlichkeit und der römische politische Sinn gleichmäßig zum Anhalte diente, die Lebens- und Bewußtseynsgemeinschaft mit Gott sofort schon für die erscheinende Wirklichkeit des Menschen, als constitutives Element derselben, und prägt eben damit den ethischen Charakter des Christenthums viel bestimmter aus. Namentlich insofern tritt nach Herrn D. Martensen hier im Abendlande die christliche Färbung der Mystik bestimmter hervor, als auf die Idee der Erlösung, der realen Aneignung Christi der Hauptnachdruck gelegt, hier zuerst das Wesen der Mystik in der Nachfolge Christi gesucht wird und nicht bloß in dem Untergange des Bewußtseyns in die göttliche Unendlichkeit. — Diese abendländische, subjective Mystik theilt Herr D. Martensen ferner in zwei Hauptabschnitte, den der romanischen Mystik, welche das zwölfte und dreizehnte, und den der germanischen Mystik, welche das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert befaßt. Erst die letztere habe jene Eigenthümlichkeiten der abendländischen Mystik vollständig realisirt, indem in der ersteren die tiefere germanische Volksthümlichkeit noch zurückgedrängt gewesen sey, das romantische Princip der bloßen Sehnsucht aber sich vorzugsweise geltend gemacht habe. Darin setzt Herr D. Martensen das Wesen des Unterschiedes zwischen der romanischen und der germanischen Mystik, daß in jener das Gemüth noch mit der Schranke behaftet sey, welche durch den Gegensatz der Vorstellung des Gefühls, als einander ergänzender Formen der geistigen Thätigkeit, sich darstellt, der Gedanke in der demselben wesentlichen Freiheit noch nicht zum

Durchbruche kommen könne. Dagegen in der germanischen Mystik nehme das Gemüth den speculativen Charakter an, über die nur noch religiöse und erbauliche Beschränkung des Gemüthes auf die Form des Gefühles, über die äußerliche, verständig reflectirende Auffassung des Göttlichen in der romanischen Mystik hinaus. Eine dem protestantischen Pietismus verwandte christlich-religiöse Empirie, die sich zur Idee nicht zu entwickeln vermag, zum Gedanken sich nur negativ verhält, findet Herr D. Martensen (S. 58.) in dieser romanischen Mystik des heiligen Bernhard insbesondere. Aehnlich stellt auch Herr D. Baur in der Geschichte der Dreieinigkeit (Theil II. S. 883. und 884.) der romanischen Mystik, als der psychologischen, innerhalb einer bestimmten Geistesthätigkeit sich isolirenden Mystik, insbesondere die germanische des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts so als die speculative Mystik entgegen, daß sie die Mystik des Geistes überhaupt, namentlich auch nach der Seite des Erkenntnißvermögens sey. — Doch erfaßt unbestrittenermaßen der Geist auch in der germanischen Mystik nur noch in rein unmittelbarer, des wissenschaftlichen Selbstbewußtseyns ermangelnder Weise sich selbst nach seiner Totalität und die Gegenwart des Göttlichen in ihm. So aber stellt sich diese mystische Sammlung des Geistes in dem Bewußtseyn der wesentlichen Wahrheit als einem ursprünglich Gegebenen, um derentwillen Herr D. Baur und Herr D. Martensen die germanische Mystik die speculative nennen, der zugleich wissenschaftlich vermittelten Wahrheit für den Betrachter auch hier noch immer als eine besondere Gestaltung unseres geistigen Wesens gegenüber, als das Gefühl nämlich im schleiermacherischen Sinne, sofern nur der wesentlich demselben zugehörige speculative Inhalt nicht verkannt wird. Wenn Herr D. Liebener und Herr D. Hundeshagen vielmehr Gerson wegen seiner psychologischen Deduction der Mystik als den vor-

zugsweise speculativen Mystiker bezeichnen, so ist dem freilich im Allgemeinen zunächst die vorwiegend praktische, äußerlich reflectirende Richtung der mystischen Theorie Gerson's und seine Abkehr von den höchsten metaphysischen Fragen entgegen. Da indeß in Betracht unserer Endlichkeit auch für die menschliche Wissenschaft überhaupt der mystische Hintergrund des religiösen Gefühles seine Bedeutung behauptet, insbesondere aber die germanische Mystik den einseitig subjectiven Charakter aller bloßen Mystik noch keineswegs von sich abgethan hat, so erscheint eine psychologische Deduction der Mystik nach derselben eigenthümlicher Beschränkung und eigenthümlichem Rechte allerdings wesentlich erforderlich, und mit dieser besonderen speculativen Bestrebung auf dem psychologischen Gebiete stellt sich sonach als Nachfolger der Victoriner Gerson, auch wissenschaftlich angesehen, den deutschen Mystikern, welche sich in die speculativen Grundanschauungen vertiefen, auf würdige Weise ergänzend zur Seite. Soll nämlich überall eine Epoche der Mystik den Namen der speculativen tragen, so wird wohl vor den anderen dazu die germanische Mystik sich eignen, welche in der Vollendung des vernünftigen Bewußtseyns die Erhebung über die äußerliche Auctorität der kirchlichen Tradition zur Theilnahme an dem Wesen derselben zu gewinnen sucht; am wenigsten aber wird man mit Herrn Helfferich den Bernhard von Clairvaux oder gar mit dem freiburger Recensenten den Thomas von Kempen, unerachtet der einseitigen Entschiedenheit, mit welcher diese Männer der Praxis und dem Willen sich zukehren, deßwegen für vorwiegend speculativ erklären dürfen, weil unwillkürlich auch hier, wie in allen tieferen menschlichen Bestrebungen, ein speculativ bedeutendes Element sich regt. Doch heißt auch die germanische Mystik besser vielleicht die reine Mystik, indem durch sie das Wesen der Mystik, die Voraussetzung des Göttlichen, als in dem unmittelbaren

Selbstbewußtseyn des Gefühles schlechthin gegeben, und die reine Vertiefung in diese Unmittelbarkeit, innerhalb der eigenthümlichen Beschränkung und für sich abgeschlossenen Ausbildung dieser Geistesrichtung, den Höhepunkt und die classische Epoche erreicht hat, welche zugleich dadurch sich charakterisirt, daß sie in der speculativen Anschauung unmittelbar die subjective, ethisch-religiöse Befriedigung des Selbstbewußtseyns gewonnen zu haben meint, und wiederum die Speculation nur bedingt durch diese praktische Beziehung zu erfassen weiß. In den victorinischen romanischen Mystikern werden wir aber den Uebergang zu erkennen haben zu diesem Bemühen der germanischen Mystik um Begründung selbstbewußter Frömmigkeit auf speculativem Grunde, so daß Hr. D. Martensen schwerlich mit Recht (S. 57 u. 58.) die victorinische mystische Theorie auch dem Areopagiten in speculativem Betrachte nachstellt. Wenn die Victoriner auch ihre Scholastik nur noch mehr äußerlich durch die mystische, areopagitische Anschauung ergänzen und erst allmählich das Bestreben bestimmter durchbilden, jene durch diese zu begründen, so zeigt doch schon das Bemühen der Victoriner um die Scholastik überhaupt, daß nach ihnen die Wahrheit nicht mehr so schlechthin ein überschwengliches, allem menschlichen Wissen unzugängliches Geheimniß ist, der endliche Geist nicht mehr in einem bloß realen, passiven Verhältnisse zum absoluten Wesen gedacht wird, wie nach dem Pseudodionysius. Aus dem Uebergangscharakter der Hierarchie und des Mittelalters ist es zu erklären, daß durchgängig die im Allgemeinen ganz richtig von Hrn. D. Martensen (S. 56.) festgestellte Entgegensetzung der scholastischen Aeußerlichkeit und der mystischen Innerlichkeit nur mit einem wechselseitigen Verlaufen dieser Gegensätze in einander behauptet werden kann. Indem nämlich die wesentliche Aufgabe der mittelalterlichen Hierarchie diese ist, die christliche Freiheit zunächst rein äußerlich

zu vermitteln, überträgt sich der damit überhaupt gegebene Widerspruch namentlich auch in die mittelalterliche Wissenschaft, und als das Ideal dieser ergibt sich das Unmögliche, eine solche Erfassung der geoffenbarten göttlichen Wahrheit rein auf Grund des Zeugnisses der Kirche und ihrer Auctorität, welche dennoch nicht weniger lebendige Gegenwart des Göttlichen in dem einzelnen Gläubigen seyn soll. Im Allgemeinen genommen ganz mit Recht bezeichnet Hr. D. Martensen (S. 117.) als die philosophische Anschauung, welche dem Mittelalter nach desselben kirchlicher Eigenthümlichkeit vorzugsweise zugehört, den Realismus, der nur die Allgemeinheiten als wahrhaft wirklich, als den wesentlichen Gehalt alles Bewußtseyns gelten läßt, so daß der Einzelne, folgerechtermaßen für sich außerhalb der Wahrheit und ohne alle positive Wirklichkeit, dennoch zugleich unmittelbar in seinem göttlichen Principe besteht und sich zu erfassen vermag, dem Zeugnisse der Kirche sich nur nicht zu verschließen braucht, um in die unbedingt gültige, göttliche, allgemeine Wahrheit, welche von der Kirche übertragen wird, einzugehen. Doch behauptet sich der Realismus in diesem seinem Vorzuge nur so, daß zugleich mit Hrn. D. Martensen die dem Realismus entgegengesetzte Vorstellung des Nominalismus als nicht weniger demselben immanent anzuerkennen ist. Indem nämlich das Princip und das Allgemeine alle Realität allein für sich als solches in Anspruch nimmt und doch nur in seiner Beziehung auf die Erscheinung und das Einzelne einen Sinn haben kann, treibt es selber dazu, dieses Letztere ebenfalls schlechthin für sich zu setzen, als dasjenige Gebiet, welchem unser Bewußtseyn ursprünglich und wesentlich angehört, so daß rein von diesem Standpunkte der Einzelwirklichkeit und des Einzelbewußtseyns aus das Allgemeine keine andere als eine nur subjective Bedeutung behält und zur bloßen Abstraction herabsinkt. Auf ihren Höhepunkten nun, in der ersten Frische des

Realismus beim Anselmus, in der eben so sehr nominalistischen als realistischen Combination der Principien beim Thomas (vgl. Baur, Dreieinigkeit, Theil II. S. 754 ff. 635 ff. Tennemann, Gesch. d. Philos. 8,2, 572 ff. Braniß, Gesch. d. antiken u. mittelalterl. Philos. am Schlusse), hat die Scholastik selber das mystische Element unmittelbar in sich aufgenommen und sich einverleibt. Dagegen findet sich das gesonderte Hervortreten der Mystik in deren unterscheidender Eigenthümlichkeit vorzugsweise mit nominalistischer Richtung in Zusammenhang, die auch an ihrem Theile ihre Herkunft aus dem Realismus nicht verleugnen kann, und der Einzelwirklichkeit, dem Einzelbewußtseyn, an das sie sich zunächst hält, dennoch zugleich die Gemeinschaft mit der unbedingten, göttlichen Wahrheit zu sichern unternimmt. Durch Wilhelm von Champeaux und dessen mehr nur noch nominell realistisches zweites System (Baur, Trinität, II. S. 424.) war von Anfang her schon nach Kloster Sanct Victor die nominalistische Betrachtungsweise übertragen worden, die in dem Realismus des Hugo und Richard, als befruchtendes Princip desselben, durchgehends sich hervordrängt und nach ihrem subjectiven Charakter, z. B. in der Behauptung einer rein unmittelbaren Glaubensgewißheit vom Daseyn Gottes und in dem Zurückgehen auf den kosmologischen und teleologischen Beweis, in der Auffassung der göttlichen Personen, als identisch mit den Grundeigenschaften des in sich schlechthin einigen göttlichen Wesens, und in Richard's scharfer Sonderung der Personen sich zu erkennen gibt. Unzweifelhaft aber stellt sich die Wahlverwandtschaft des Nominalismus mit der Mystik während der Zeit der dialektischen Herrschaft des ersteren und der unabhängigen Ausbildung der letzteren uns durch Gerson, durch Wessel dar, indem jener, schon freier von den alten, im Realismus begründeten psychologischen Entgegensetzungen, in dem höchsten Seelenvermögen die übrigen

wesentlich geeinigt sich denkt und durch die mystische Erfahrung auf Grund dieser höchsten Einheit des Geistes die Erfahrung der äußerlichen Sinne zu ergänzen sucht, Wessel aber einer solchen mystischen Erfahrung zugleich mit der Speculation das Fundament zu sichern sucht durch die vermitteld dem Realismus sich annähernde Behauptung einer wesentlichen Correspondenz zwischen den Allgemeinbegriffen unseres Geistes, auf welchen die wahren Namen der Dinge ruhen, und der objectiven Wirklichkeit (vgl. Tennemann, Gesch. d. Philos. 8,2. S. 957. Baur, Gesch. d. Dreieinigkeit, Theil II. S. 884. Note. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Theil II. S. 442. Note). —

Der Augustinismus stellt das abendländische Princip zunächst nur noch in desselben Bedingtheit durch das äußerlich-juridische Wesen des Lateinerthums, mit dem darin unausweichlich gegebenen Rückfalle in die griechische Naturanschauung, dar, und begründet so die hierarchische, kirchliche Entwickelung des Mittelalters in den verschiedenen Gestaltungen derselben. Indem nämlich das menschliche Wesen durch die Sünde unbedingt vom Göttlichen und seiner eigenen Vollkommenheit getrennt gesetzt wird, kann es diese auch als göttliche Gnadengabe nicht wahrhaft selbständig inne haben, sondern bleibt in der Abhängigkeit von der äußerlichen Auctorität und Weihe der Kirche, welche eben das Wesen der Hierarchie ausmacht. In der Sünde Gott und dem gottverwandten sittlichen Charakter seiner eigenen Natur schlechthin entfremdet, wird der Mensch eben damit zum bloßen Naturdinge gemacht, an welchem die Sünde mit der Schranke seiner Endlichkeit zusammenfällt, oder auch zu einer untergeordneten individuellen Mangelhaftigkeit herabsinkt, welche in dem an sich selber stets unverändert fortbestehenden Wesen des Menschen schon ausgeglichen erscheint. So finden wir denn den pantheistischen Strom des Neoplatonismus, der

nach Hrn. D. Martensen (S. 53.) durch das ganze Mittelalter sich hindurchgezogen hat und erst durch das Princip und die Wirkung unserer Reformation aufgehalten worden ist, auch nach der späteren, vollständig ausgebildeten Lehre des Augustinus selber innerlich verwandt und von ihr, als einer der Quellen, aus denen er herkommt, genährt. Demgemäß müssen wir denn auch Luthern und der Reformation mehr zusprechen, als bloß dasjenige, was Hr. D. Martensen (S. 117.) für dieselbe in Anspruch nimmt, daß sie nämlich gegen die neoplatonisirende Geringschätzung der Sünde zu der augustinischen, tieferen Betrachtung derselben, als eines das ganze Geschlecht beherrschenden Widerspruchs zwischen unserem Willen und Gott, zurückgekehrt sey. Vielmehr uns subjectiv und individuell zugehörig, in ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit dennoch zugleich von unserem Willen ausgehend und durch uns verschuldet, erscheint die Sünde erst dann, wenn mit unserem reformatorischen Principe die individuelle, selbstbewußte Aneignung der Vergebung erfordert und zum Mittelpunkte der ganzen Betrachtung erhoben wird. Gerade diese vollständige subjective Verwirklichung des Heils kann aber natürlich am wenigsten die gegebene Bedingtheit des Subjectes in desselben Wirklichkeit, die Abhängigkeit von der Sünde des Geschlechtes und der geschichtlichen Vermittelung des Heils in Christo aus den Augen lassen. So hat durch das Organ der auf die ethische Selbständigkeit der Person ursprünglich schon gerichteten deutschen Volksthümlichkeit insbesondere in der Reformation und der weiteren Entwickelung von dieser her der Augustinismus und das abendländische Kirchenthum den Grad seiner Ausbildung erreicht, welcher über die bloße Forderung subjectiver Wirklichkeit des göttlich Guten in den Einzelnen hinaus dieselbe als wirklich vollzogen inne hat und so den innerlichen Halt der modernen subjectiven Richtung überhaupt auszumachen im

Stande ist. Der Unterschied, den Herr D. Martensen (S. 113 ff.) zwischen unserer evangelischen Lehre und aller früheren Mystik feststellt, daß nach jener die unio mystica der Rechtfertigung aus dem Glauben als thatkräftiges Princip unseres sittlichen Fortschritts ursprünglich schon einwohnt, anstatt sich etwa erst aus unserem wesentlich endlich beschränkten sittlichen Streben, als Resultat desselben, zu ergeben, zeigt uns, wie unser evangelisches Princip dem Wesen der Sache nach mit der Selbstgewißheit der sittlich-religiösen Persönlichkeit zusammenfällt und eben damit, so weit es sich selber getreu bleibt, alle einseitige Mystik hinter sich läßt.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte.)

2.

Didron, Iconographie chrétienne; Histoire de Dieu. Paris, königliche Buchdruckerei, 1843. 624 Seiten in 4.

Die christliche Archäologie und Kunstsymbolik, so viele schätzbare Vorarbeiten in Sammlungen von Kunstdenkmälern und in einzelnen Abhandlungen über specielle Gegenstände auch vorhanden waren, ist doch kaum erst in den neuesten Zeiten in ihrer vollen Wichtigkeit und Bedeutung anerkannt worden. Diese Wichtigkeit hat sie nicht bloß für den Künstler, sondern für den Theologen, für den Geschichtschreiber der Kirche und des Geistes, der in ihr waltete. Denn die christliche Archäologie ist mehr als bloße Beschreibung der aus den frühern Jahrhunderten stammenden Denkmäler der Kunst; sie soll unter der Hülle

des äußern Symbols die Idee erforschen, welche durch dieses versinnlicht werden sollte; sie soll Interpretation des sichtbaren Zeichens seyn, und somit Geschichte der Art, wie die Idee sich äußerlich, sinnlich in der Phantasie der Völker gestaltete. So wie man daher kein Archäologe seyn und unmöglich die christlichen Kunstdenkmäler begreifen kann, wenn man der theologischen Wissenschaft ganz und gar fremd ist, so gehört auch eine tiefere Kenntniß der Archäologie und Symbolik zu einer gründlichen und vollständigen theologischen Bildung. Man geht sogar nicht zu weit, wenn man behauptet, diese Kenntniß sey nothwendig zum Studium der Geschichte der Dogmenbildung, sie könne unendlich Vieles dazu beitragen, den Grund mancher Bestimmungen aufzuhellen und vor Allem zu zeigen, wie von dem Gemüthe des Volkes die christlichen Ideen und die theologischen Lehren aufgefaßt wurden. Diesem Zwecke nun dient auf ausgezeichnete Weise das vorliegende Werk, das wir mit gutem Rechte als eine der merkwürdigsten Erscheinungen der heutigen Wissenschaft bezeichnen dürfen, und das einen neuen Beweis liefert, daß auch in Frankreich ausdauernde Geduld und gründliche Gelehrsamkeit zu Hause sind. Es wurde im Auftrage des von dem Minister des öffentlichen Unterrichts eingesetzten historischen Comité der Künste und Denkmäler ausgearbeitet; der Verfasser, Herr Didron, einer der Vorsteher der königlichen Bibliothek und Secretär des genannten Comité, sammelte die Elemente dazu auf wissenschaftlichen Reisen durch Frankreich, Italien und Griechenland, und nachdem das von einer seltenen Kenntniß der mittelalterlichen Theologie, Litteratur und Kunst zeugende Werk vollendet war, wurde es auf Befehl des Hrn. Villemain und auf Kosten der Regierung herausgegeben. In den in reiner, schöner Sprache geschriebenen Text sind 150 Holzstiche aufgenommen, ebensoviele bildliche und symbolische Darstellungen reprodu-

cirend nach Statuen, Glasmalereien, Miniaturen in Handschriften, Mosaiken, Freskogemälden, Schnitzwerken, Tapeten u. s. w. Zu diesen Bildern, welche sämmtlich von Künstlern gezeichnet sind, die mit der Kunst des Mittelalters vertraut sind, bildet der Text eigentlich bloß den historischen und erklärenden Commentar.

Bevor ich die Hauptresultate des Inhalts dieses Werkes angebe, glaube ich, in Kürze einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken zu müssen in Bezug auf die Ansicht, welche Hrn. Didron's Arbeit zum Grunde liegt.

Hr. Didron erkennt allerdings das oben bereits angedeutete Verhältniß zwischen der Kunst und der Theologie des Mittelalters, allein er faßt es doch gewissermaßen nur von einer Seite auf, indem er es auf einen Einfluß der Theologie auf die Kunst beschränkt. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Einfluß der bedeutendere und besonders der in die Augen fallendere war; indessen muß auch derjenige zugegeben werden, der in umgekehrtem Sinne stattfand, und es wäre wohl der Mühe werth gewesen, zu erforschen, inwiefern und bis auf welchen Grad die Gestaltung der religiösen Ideen durch die Kunst zurückwirkte auf die Auffassung derselben durch die Wissenschaft. Ohne tiefere Kritik sieht Hr. Didron in der mittelalterlichen Theologie eine absolut orthodoxe, d. h. eine solche, die in allen ihren Theilen der richtige Ausdruck und die wahre Entwickelung der evangelischen Offenbarung war; demnach sind ihm auch die Künstler, die mit Hülfe des Meißels oder des Pinsels die christlichen Ideen zu symbolisiren strebten, dogmatisch gebildete Leute, die dem Volke durch äußere Anschauung zum innern Glauben zu verhelfen suchten, während sie doch äußerst häufig, obwohl Kleriker, doch keine echten Theologen waren und statt des reinen, geistigen Christenthums nur die Gebilde ihrer phantastischen Einbildungskraft äußerlich reproducirten. Gerade darum ist Hrn. Didron's Werk so wich-

tig, weil es zeigt, wie sich in der mittelalterlichen Phantasie die Dogmen abspiegelten, wie die Kunst ihnen Gestalten lieh, wie selbst die Ideen, von welchen die Theologen fortwährend bewiesen, sie seyen dem Verstande unzugängliche Geheimnisse, die man nicht begreifen könne, sondern nur mit demüthigem Glauben erfassen, nichtsdestoweniger von der Einbildungskraft ergriffen und in sinnlichen Formen abgebildet wurden. So wurde das unergründliche Mysterium der Trinität vielfältig, und selbst von den Mystikern, obgleich diese noch mehr als alle übrigen Theologen sich bemühten, von jedem Bilde zu abstrahiren, im Bilde dargestellt; so selbst das vorgebliche Geheimniß der Transsubstantiation, welches ein Zeichner sich nicht scheute dadurch zu versinnlichen, daß er einen in der Luft schwebenden Engel darstellte, der in die von dem Priester emporgehaltene Hostie einen kleinen Christus einschiebt a). Wenn das Volk in Kirchen oder Büchern Bilder solcher Art erblickte, so ist es schwer zu begreifen, wie es durch das Medium derselben zur reinen, geistigen Idee hätte durchdringen können; konnte es wohl den metaphysischen Sinn der Trinität begreifen, wenn es eine menschliche Gestalt mit drei Köpfen, oder selbst, wenn es ein von leuchtendem Nimbus umgebenes Dreieck erblickte? Konnte es sich wohl zur Idee des ewigen, unsichtbaren Gottes erheben, wenn es ihn abgebildet sah als Greis mit langem Barte und faltigem Gewande, oder wenn er ihm unter der Gestalt eines Papstes dargestellt wurde? Mußte dieß nicht, statt es in der Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät zu bestärken, es vielmehr in der Meinung bestärken, der Papst sey ein Gott auf Erden? Mußte sich nicht überhaupt Alles in seinem Geiste versinnlichen und vermenschlichen, und das Christenthum somit nach und

---

a) In einem Anfangsbuchstaben eines Exemplars eines der ältesten Drucke der Bibel, auf der straßburger Bibliothek.

nach zu einem erneuerten Heidenthume werden, weil nicht der Mensch zu Gott erhoben, sondern das Göttliche zum Menschen herabgezogen und erniedrigt wurde? Daß dieß bei dem ungebildeten Volke der Fall seyn mußte, bedarf keines Beweises; Aehnliches war jedoch gewiß auch bei den Theologen der Fall; wenn sie von Jugend auf an den Wänden und auf den Fenstern ihrer Kirchen, so wie beinahe auf jeder Seite ihrer Bücher die sichtbaren Gestaltungen der göttlichen Dinge erblickten, so ist offenbar, daß dieß auch auf die Art zurückwirken mußte, wie sie selbst diese Dinge auffaßten und weiter bildeten; es läßt sich daher annehmen, daß vielleicht manche Erscheinung in der Theologie des Mittelalters ihre rechte Erklärung erst findet durch das Studium der gleichzeitigen Kunst und Symbolik, welche so vielseitig in alle Zweige des mittelalterlichen Lebens verwachsen war und dem Geiste allenthalben mit ihren Gebilden entgegentrat. Diese Ideen, in welchen es allerdings leicht möglich ist, zu weit zu gehen, behalte ich mich vor, bei einer spätern Gelegenheit weiter zu entwickelen und zu begründen. Für jetzt begnüge ich mich mit der Anzeige von Hrn. Didron's Werk.

Ein Grundsatz, den der Verf. voranstellt und auf den er oft zurückkommt, der aber durchaus unrichtig ist, ist der, daß das Christenthum, indem es die Kirchen mit Bildern aller Art ausgeschmückt, die Belehrung des Volkes und Erbauung der Gläubigen zum Zwecke gehabt habe. Es war aber nicht das Christenthum, von dem diese Ausschmückung vorgenommen wurde; ursprünglich wenigstens wußte es nichts von diesem Mittel zur Belehrung und Erbauung. Der Gebrauch der Bilder ist nicht aus einer förmlich bestimmten Absicht hervorgegangen, am allerwenigsten aus der, welche Hr. Didron, der spätern Lehre der katholischen Kirche zufolge, anführt; wenn diese Absicht der wahre Ursprung gewesen wäre, so hätte sie müssen von den Kirchenlehrern ausgehen, und gerade

diese waren es ja, welche in den frühesten Jahrhunderten sich am förmlichsten gegen die Bilder ausgesprochen haben; diese letztern wurden vielmehr von der Masse der Laien in die Kirche gebracht, zumal seit den Zeiten Constantin's, wo das Beispiel des Kaiserhauses eine Menge von Heiden zur Bekehrung bewog, welche aus ihrem Heidenthume eine sinnliche Richtung mit herüberbrachten, die die Ersetzung der heidnischen Bilder durch christliche zur baldigen unvermeidlichen Folge hatte. Bereits zu Ende des 6. Jahrhunderts wurde sowohl in der morgenländischen als in der lateinischen Kirche diesen Bildern Verehrung gezollt, und obgleich sich in jener der Bildersturm erhob und in dieser noch von Zeit zu Zeit einzelne Bischöfe mit Wort und That sich gegen diesen Götzendienst erklärten, so nahm er doch immer mehr überhand, bis er endlich zum allgemeinen Gebrauche der Kirche wurde. In diesen Reminiscenzen aus dem Heidenthume, in dieser sinnlichen Richtung der neubekehrten Völker, welche theils zu roh waren, um die christlichen Ideen in ihrer Tiefe und Reinheit zu erfassen, theils zu wenig von der Macht des Christenthums ergriffen, um bei ihrem Ausgang aus der classischen Welt in die neue dem Cultus der Kunst zu entsagen: in diesen Umständen ist der Ursprung der Bilder zu suchen, und nicht in der Absicht, dadurch das unwissende Volk zu belehren und zu erbauen. Erst als der Gebrauch schon ziemlich allgemein geworden und Widerspruch dagegen erhoben worden war, wurde dieser Vorwand ersonnen, um die Beibehaltung der Bilder zu rechtfertigen; erst als Bischof Serenus von Marseille die von dem abergläubischen Volke verehrten Bilder zerschlagen hatte, behauptete Gregor der Große, sie seyen da, auf daß die Ungelehrten, welche keine Bücher zu lesen verstehen, die Thaten Gottes an den Wänden der Kirchen lesen möchten.

Die gerügte Behauptung Herrn Didron's ist indessen vielleicht weniger ihm selbst zuzuschreiben, als dem pariser erzbischöflichen Official, den er glaubte zu Rathe ziehen zu müssen, um seinem Werke den gehörigen Grad von römisch-katholischer Orthodoxie zu verschaffen. Man muß gestehen, daß durch dieses Mittel das Werk allerdings gegen jede Censur und Inquisition sicher gestellt ist, daß aber auch gerade dadurch manche durchaus unhaltbare historische und dogmatische Auffassungen in die Arbeit Eingang gefunden haben, indem der Historiker mit einer zu nachgiebigen Bereitwilligkeit seine Unparteilichkeit bei Seite setzte, um sich den Aussprüchen des römischen Theologen zu fügen. Warum übrigens dieses ängstliche Streben, orthodox zu erscheinen? Das Werk ist ja nicht etwa bloß für die katholische Geistlichkeit bestimmt, welche, zumal heutigen Tages, anderen Interessen huldigt, als denen der in Ruhe forschenden Wissenschaft. Künstler, Archäologen, Gelehrte gehören gleichfalls zu Hrn. Didron's Publicum, und sind diese vielleicht alle katholisch? Nicht einmal in Frankreich sind sie es; selbst mehrere der ausgezeichnetsten Künstler, welche Hrn. Didron Zeichnungen geliefert, sind Protestanten; wozu also, wir wiederholen es, diese Furcht vor der römischen Censur? Dem sey indessen, wie ihm wolle, wir werden darum nicht so einseitig seyn, das große Verdienst der trefflichen Arbeit im mindesten zu verkennen.

Um die Anordnung und Eintheilung seines so überaus reichhaltigen Stoffes zu bestimmen, geht Hr. Didron von dem bereits angegebenen richtigen Grundsatze aus, daß im Mittelalter ein inniges Verhältniß bestand zwischen der Kunst und der Theologie und der Wissenschaft überhaupt. Die Wissenschaft strebte, in die zerstreuten Kenntnisse Ordnung und Zusammenhang zu bringen, sie encyklopädisch zusammenzufassen; aus diesem Streben sind die zahlreichen S p e c u l a, Summen, t r é s o r s hervor-

gegangen, welche sämmtlich wirkliche, mehr oder weniger vollständige Encyklopädien sind; die vollständigste derselben ist das bekannte Speculum universale des Vincenz von Beauvais. Nach der chronologischen Anordnung dieses Werkes nun, welche hier nicht braucht wiederholt zu werden, da, wer nur einigermaßen mit der Wissenschaft des Mittelalters vertraut ist, sie kennt, sind die 1814 vollständig erhaltenen Statuen geordnet, welche das Aeußere der Kathedrale von Chartres schmücken; an den meisten andern mit Steinbildern geschmückten Kirchen ist eine ähnliche Reihenfolge beobachtet, nur in verschiedenen Graden der Vollständigkeit. Hr. Didron befolgt nun diese nämliche Ordnung, weil, wie er sagt, manches Bild, das, wenn man es einzeln nimmt, unerklärlich scheint, seine Bedeutung erhält, wenn man es im Zusammenhange mit demjenigen betrachtet, das, der mittelalterlichen Encyklopädie gemäß, ihm vorangehen oder ihm folgen soll. Es wird deßhalb mit Gott begonnen, weil dieser vor der Schöpfung war; dann werden die geschaffenen Wesen folgen, nach der Ordnung ihrer Entstehungszeit, um fortzugehen bis zu den Bildern, die sich auf das Ende der Welt, auf das jüngste Gericht, beziehen. Zuerst also die Ikonographie Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung (daher der anscheinend etwas sonderbare Titel: Geschichte Gottes); dann die der Engel, des Teufels, der Erschaffung der Welt und des Menschen, des Todes, der Geschichte des alten und des neuen Testamentes, der heiligen Jungfrau, der Heiligen, und zuletzt der der Apokalypse entnommenen Bilder. In dem vorliegenden Theile ist nun, mit großer Ausführlichkeit, die archäologische Geschichte Gottes und der drei göttlichen Personen enthalten; die noch folgen sollenden Nachweisungen über die übrigen Punkte werden jedoch bei Weitem kürzer zusammengedrängt werden, da theils die bloßen Abbildungen, theils wenige Winke zum Verständnisse der Symbolik ge-

nügen können, und überdieß ein Menschenleben kaum hinreichen würde, die sämmtlichen, beinahe unzähligen Elemente einer encyklopädischen Ikonographie zu sammeln, geschweige dieselben nach dem nämlichen Maßstabe wie die **Histoire de Dieu** zu verarbeiten.

Nicht nur dieser letztern nun, sondern der ganzen christlichen Ikonographie stellt der Verfasser eine Abhandlung voran über ein Attribut, das außerordentlich häufig in der Kunstsymbolik erscheint, im Allgemeinen zur Verherrlichung der Person dient, welche damit geschmückt ist, und sehr oft das einzige Kennzeichen ist, um den Charakter dieser Person zu bestimmen. Es ist dieß der Heiligenschein oder die Glorie im weitesten Sinne; dieses Attribut heißt **Nimbus**, wenn es bloß das Haupt umgibt; Hr. Didron bedient sich des Namens **Aureola**, um den eine ganze Figur umgebenden Schein zu bezeichnen; die vollständige Glorie besteht in der Vereinigung beider Attribute, welche nicht selten, besonders bei den göttlichen Personen, sich vorfindet. Die gründliche, auch die geringfügigste Einzelnheit berührende Untersuchung des Verf. zeigt, daß diese Attribute für den Künstler und namentlich für den Archäologen eine weit größere Wichtigkeit haben, als man denselben beim ersten Anblicke zuschreiben möchte. Der Gebrauch, die Bilder mit der Glorie zu schmücken, ist keine christliche Erfindung; die erste Veranlassung dazu war das Streben, die Personen, welche man mit diesem Attribute beehrte, äußerlich zu verherrlichen; die Natur der Glorie ist das Feuer, die Flamme, ein strahlender Glanz, den man sich gewissermaßen als vom Körper ausströmend dachte, um dadurch den geistigen Schimmer sichtbar abzubilden. Hr. Didron weist diesem Gebrauche den Orient als Geburtsstätte an; es findet sich der Nimbus bei indischen und persischen Gottheiten; selbst heute noch bedienen sich Perser und Araber desselben, sowohl um geheiligte Personen, als um Herr-

scher und Könige zu schmücken; die antike Kunst gab ihn öfters ihren Götterbildern, manchmal sogar den römischen Kaisern. Findet sich nicht selbst eine Erinnerung an diese morgenländische Sitte in der evangelischen Geschichte, wo Christus, als er verklärt ward, mit leuchtendem Antlitz und glänzenden Kleidern dargestellt wird? Man darf wohl mit Herrn Didron sagen (S. 144.), daß des Herrn Haupt damals mit dem Nimbus umgeben und sein Körper mit der Aureola erscheint, was zusammen die vollständige Glorie bildet. Wie häufig sind nicht ferner die Vergleichungen mit dem Glanze des Lichtes! Christus ist das Licht der Welt, er ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters; bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern kommen solche Ausdrucksweisen sehr oft vor, und ganz besonders bei dem von mystischer Phantasie beherrschten Dionysius dem Areopagiten. Aus diesem läßt sich leicht erklären, wie die Glorie auch in die christliche Symbolik überging. Im Oriente jedoch ist sie mehr Attribut der Würde, der Gewalt, der äußeren Macht, und schmückt daher auch Herrscher, ohne Rücksicht darauf, ob sie gut oder böse sind, während sie im Christenthume mehr der Heiligkeit vorbehalten ist und bloß die göttlichen Personen und die Heiligen ziert. Es kommen indessen auch seltsame Ausnahmen vor, welche theils auf heidnische Reminiscenzen hinzudeuten scheinen, theils beweisen, daß oft die Künstler selbst die Bedeutung des Symbols nicht kannten. So erscheint bei den Byzantinern selbst Satan zuweilen mit dem Heiligenscheine, wie z. B. in einer Bibel aus dem neunten oder zehnten Jahrhunderte, welche der königlichen Bibliothek gehört (S. 162.); so sind an der Kathedrale von Reims auch die thörichten Jungfrauen, und in einem Manuscripte der königlichen Bibliothek auch Judas, im Augenblicke, wo er den Herrn verräth, mit dem Nimbus versehen.

Zugleich macht Hr. Didron, und zwar mit Recht, auf die Analogie dieses ehrenden Kopfschmuckes mit der Krone aufmerksam; er sagt jedoch (S. 98.), die Krone sey ein materieller, ein weltlicher, bürgerlicher Schmuck, das Christenthum bedurfte hingegen eines idealeren, eines religiösen und kirchlichen; deßhalb bediente es sich statt der Krone des Nimbus. Hr. Didron spricht zwar von den Siegeskronen, die auf alten Denkmälern von Engeln oder von aus den Wolken ragenden göttlichen Händen den Märtyrern dargereicht werden, allein er scheint übersehen zu haben, daß auch, zumal in den früheren Jahrhunderten der Kunst, Christus nicht selten mit der Krone und ohne Nimbus erscheint. Auf einem kupfernen Cruzifixe, das ich unter Händen habe und das, von ziemlich roher Arbeit und einen unverkennbaren byzantinischen Typus an sich tragend, dem zehnten Jahrhundert anzugehören scheint, trägt Christus die Königskrone; auch Hr. Wilh. Grimm, in seiner Vorlesung über die Sage vom Ursprunge der Christusbilder [a]), führt (S. 44.) einige sehr alte Bilder an, wo Christus die Krone trägt. Die Veranlassung hierzu lag nicht ferne; es ist die Idee von dem Herrn als König des Gottesreiches, es ist der König der Juden, wie ihn des Pilatus Inschrift nannte, es ist der Kreuzesfürst, wie er bei den Dichtern des Mittelalters heißt. Ich wundere mich, daß Hr. Didron nicht auch auf dieses Symbol und dessen Bedeutung aufmerksam gemacht hat.

In den ersten vier Jahrhunderten kommt beinahe gar kein Nimbus vor; er ist äußerst selten in den Katakomben, auf den Fresken oder den Sarkophagen, denn er hätte an die heidnischen Götter, an die verfolgenden Kaiser erinnert. Als aber die Kirche zu weltlichem Glanze gelangt, als das mit der Kaiserkrone geschmückte Haupt ihr dienstbar geworden war, als die Hierarchie sich fester

---

a) Berlin 1843. 4.

ausbildete und sich immer mehr auch durch äußere Abzeichen vom Volke der Laien absonderte und heidnische Richtungen und Erinnerungen in die Kirche Eingang fanden, da fing man auch an, die heidnischen Götterattribute auf die Hierarchie des christlichen Himmels überzutragen; Gott und die drei göttlichen Personen erhielten den Nimbus, jedoch zur Unterscheidung von der Menge der Heiligen, deren Haupt gleichfalls damit umgeben wurde, wurden in den göttlichen Nimbus noch besondere, sich kreuzende Strahlen eingezeichnet. Diese Strahlen, welche sich auch in dem die indischen Götter umgebenden Nimbus finden, sind nicht etwa eine Erinnerung an das Kreuz Christi, wie man es geglaubt hat, sondern bezeichnen den aus dem göttlichen Haupte strömenden stärkeren Glanz; es sind drei Strahlen, welche aus den drei Hauptpunkten, der Stirne und den beiden Schläfen, hervorbrechen. Sehr interessant ist die Geschichte des Nimbus von der ersten Zeit an bis zum Wiederaufleben der Künste im funfzehnten Jahrhunderte; es ist aber hier der Ort nicht, in diesem Bezuge in Einzelnheiten sich einzulassen; nur Folgendes soll noch bemerkt werden, um zu zeigen, wie sich in der Geschichte des äußerlich unscheinbaren Heiligenscheines der Gang, den die christliche Kunst durch die Zeiten des Mittelalters befolgte, erkennen läßt. In den früheren Jahrhunderten, wo die Idee noch lebendiger in dem Bewußtseyn der Künstler war, und sie die Bedeutung des einzelnen Symbols noch kannten, da waren auch die Gebilde idealer und gleichsam weniger materiell als in späterer Zeit; so war bis zum zwölften Jahrhunderte der Nimbus eine feine, zarte, durchsichtige, leuchtende Scheibe, welche deutlich des Künstlers Absicht verrieth, ein ausströmendes Licht darzustellen; von dem dreizehnten Jahrhunderte an wird er dichter und enger, an Durchsichtigkeit ist kaum mehr zu denken, bis zuletzt im funfzehnten Jahrhundert die Bedeutung des Symbols völlig verschwindet und der leuch-

tende Schein sich in eine grobe Kopfbedeckung, in eine Art von Mütze verwandelt (z. B. S. 104.). Mit dem Wiederaufleben der Künste kommt man jedoch auf den ursprünglichen Sinn zurück, der Nimbus wird wieder aufgefaßt als Flamme, als Ausstrahlung eines Lichtes; seit dem funfzehnten und dem sechzehnten Jahrhunderte werden die Häupter der Heiligen wieder mit leuchtenden Kreisen, mit kürzern oder längern Lichtstrahlen umgeben, und die Aureola wird häufig zu einem Kreise von Feuerflammen a).

Nach diesen Präliminaruntersuchungen geht Hr. Didron zu der Geschichte Gottes über, d. h. zu der Geschichte der bildlichen Darstellungen zuerst der drei einzelnen Personen der Gottheit und zuletzt der gesammten Trinität.

In den Zeiten bis zu dem zwölften Jahrhunderte, also in denen, wo noch eine idealere Auffassung in der Kunst vorwaltete, findet sich noch kein Bild von Gott dem Vater; höchstens eine aus den Wolken ragende, oft mit dem Nimbus umgebene Hand wird sichtbar, oder aber, und zwar in den meisten Fällen, es erscheint der Vater unter dem Bilde des Sohnes; Christus ist es, der bei der Weltschöpfung als thätig dargestellt wird, der dem Noah gebietet, die Arche zu bauen, der zu Moses aus dem feurigen Busche spricht. In der griechischen Kirche hat sich diese Tradition bis auf die neueren Zeiten erhalten; ein Freskogemälde zu Salamis aus dem achtzehnten Jahrhunderte stellt den Allmächtigen, den παντοκράτωρ unter den Zügen und mit dem Monogramme des Sohnes dar (S. 181.). Hr. Didron hätte jedoch beifügen sollen, daß auch im

a) z. B. S. 131. Auf dem Titelholzstiche von Oliv. Maillard's Predigten (Lyon, bei Steph. Gueygnard. 8.) steht der ganze Christus, das Haupt mit dem Nimbus umgeben, in einem Kreise von Flammen.

Occidente der nämliche Kunstgebrauch durch alle Jahrhunderte des Mittelalters fortgedauert hat; um nur ein einziges Beispiel hier anzuführen, bemerke ich, daß auf dem Titelholzstiche des Werkes von Geiler von Kaisersberg, betitelt der Seelen Paradieß (Straßb. 1510, in Fol.), Christus, an den Nägelmalen deutlich erkennbar, das erste Menschenpaar aus dem Paradiese weist.

Hr. Didron nennt die Abwesenheit von Gottesbildern in den ersten Jahrhunderten eine sonderbare, außerordentliche Thatsache (S. 174.), zu deren Erklärung er mehrere Gründe beizubringen sucht (S. 192 f.). Als den wichtigsten dieser Gründe sieht er „den Haß der Gnostiker gegen Gott den Vater" an; auf diesen Haß kommt er am häufigsten zurück, ihm scheint er den meisten Einfluß zuzuschreiben. Dieser Haß vieler Gnostiker gegen Jehovah, den untergeordneten Aeon, ist allerdings nicht zu leugnen; wodurch läßt es sich aber historisch rechtfertigen, wenn man wie Hr. Didron behauptet, daß die christliche Kunst von der gnostischen Ketzerei angesteckt war, daß sie „Gott dem Vater lange grollte"? (S. 196.) Zugegeben auch, daß gnostische Elemente in die christliche Kunst übergegangen sind, so ist doch durchaus kein thatsächlicher Beweis dafür vorhanden, daß „ein gnostisches Gefühl die Kunst beseelte und sie verleitete, Gott dem Vater die Ehre zu versagen." Hr. Didron selbst bleibt diesen Beweis schuldig; er begnügt sich mit der bloßen Behauptung. Wäre diese aber gegründet, so hätten die Künstler gar nichts von dem Vater, nicht einmal seine Hand dargestellt; gerade hierin, daß sie in der früheren Zeit nur seine Hand abzubilden wagen, liegt für uns ein Beweis, daß sie nicht aus gnostischem Hasse, sondern vielmehr aus Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren und Allmächtigen diesem keine menschlichen Züge verliehen. Ein zweiter Grund, den Hr. Didron angibt, scheint mir gleichfalls nur eine leere Vermuthung zu seyn, nämlich die Besorgniß der Künstler,

einen Götzen, Jupiter, darzustellen. Wenn man auch Analogien auffinden kann zwischen den Attributen des Jupiter und denen Jehovah's, so hätte doch diese Besorgniß nur in den allerersten Jahrhunderten obwalten können; in diesen aber ist von Bildern und Kunst überhaupt noch wenig die Rede, und als christliche Künstler an die Darstellung der göttlichen Personen gingen, war beinahe allenthalben das römische Heidenthum mit seinen Göttern besiegt und verschwunden. Noch viel weniger scheint es mir Gewicht zu haben, wenn Hr. Didron sagt (S. 206.), er glaube, es geschah aus einem gewissen Grolle (ressentiment), aus „Feindseligkeit gegen die Stärke und die Gewalt Gottes des Vaters", daß die Kunst sich weigerte, ihn darzustellen! Die wahre Ursache lag einfach, was auch Hr. Didron theilweise anerkennt, in der Idee von dem unsichtbaren Gotte und sodann in dem Dogma von der Identität des Sohnes mit dem Vater. Auf den Vater als Schöpfer nämlich wandte man noch das alte Gebot an: du sollst dir kein Bild machen; von dem Sohne jedoch, dem im Fleische erschienenen Worte, galt dieß nicht, denn er hatte leiblich und sichtbar auf Erden gelebt. Daher hielten es die Künstler nicht nur für erlaubt, den Schöpfer, den Gott des alten Testamentes, unter den Zügen Christi darzustellen, sondern man kann sogar sagen, daß, wenn in den früheren Jahrhunderten die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren sie von der Abbildung des Vaters abhielt, sie in der Folgezeit ihrer Phantasie gestatteten, den Vater durch die Person des Sohnes, weil es eine sichtbare, geschichtliche war, in den Hintergrund zurückzudrängen; in mystisch-sinnlicher Liebe zum Sohne der Jungfrau, in ihm die ganze Gottheit leibhaftig erblickend, den Deus homo beinahe höher stellend als Gott den Geist, vereinigte das Mittelalter alle seine Bestrebungen in der Verherrlichung des Sohnes, und als es zuletzt auch anfing, den Vater abzubilden, wies es ihm häufig eine ganz

untergeordnete Stelle an. Ursprünglich waren daher Ehrfurcht vor dem göttlichen Verbote, Festhalten an der Idee von dem unsichtbaren Schöpfer, später Concentrirung der Gottheit in dem sichtbaren Sohne und zuletzt immer zunehmende Versinnlichung des Geistigen die Ursachen, warum das Mittelalter zuerst gar keine, dann zuweilen so wenig würdige Bilder Gottes des Vaters hervorgebracht hat. Seit dem dreizehnten Jahrhundert ungefähr erscheinen eigene Bilder desselben, zuerst nur das Brustbild, aus den Wolken ragend, bald aber auch die ganze Gestalt, besonders in den Darstellungen der Trinität; allein nicht immer nimmt der Vater eine seiner Majestät angemessene Stelle ein; oft ist das, was von ihm an den Kirchen sichtbar ist, an Orten angebracht, die allem Winde und Wetter ausgesetzt sind, oder in Ecken und Winkeln, um irgend einen leeren Raum auszufüllen, während der Sohn an erhabenen, wohlberechneten und wohlgeschützten Stellen erscheint; so z. B. an Notre-Dame zu Paris (S. 189.); zuweilen sogar tritt der Vater in seiner unwürdigen Geschäften auf; so in einer Kirche zu Clermont, wo er Adam mit Faustschlägen aus dem Paradiese treibt, während ein Engel demselben den Bart ausrauft (S. 190.).

Zuletzt jedoch, im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts, setzt sich für den Vater ein bestimmter Typus fest; der Sohn behält seine jugendlichere Gestalt, der Vater wird zum Greise, mit langem, ehrwürdigen Barte; die dogmatische Idee von der Gleichheit und Gleichewigkeit des Vaters und des Sohnes, welcher zufolge in früheren Abbildungen der Trinität die verschiedenen Personen in gleichem Alter erschienen, verschwindet, und das Verhältniß wird mehr in menschlichem, irdischen Sinne gefaßt. Häufig wird nun auch der Vater mit einer königlichen Krone geschmückt; auf deutschen Bildern trägt er die Kaiserkrone, in der Rechten den Scepter, in der Linken den Reichsapfel; auf einem Gemälde von Johann van Eyk

und auf einer Glasmalerei des funfzehnten Jahrhunderts erscheint er als Papst mit Tiare und Mantel; ein andermal trägt er sogar eine fünffache Tiare (S. 232.). Erst die großen italienischen Maler geben dem Vater eine würdigere, der Idee mehr entsprechende Gestalt; nicht mehr als König oder als Papst tritt er nun auf, sondern in erhabener Ruhe, als Ehrfurcht einflößender Greis, als der Alte der Tage. Seit dem sechzehnten Jahrhunderte kommt auch als Symbol Gottes das mit einem Strahlenkreise umgebene Dreieck vor, wie es sich auch noch heute sehr häufig findet. Hier wäre es von großem Interesse gewesen, auch andere, zumal frühere symbolische Darstellungen der Gottheit mitzutheilen. Zu einer Geschichte Gottes gehört auch die Art, wie ihn die mystischen Künstler auffaßten, wie sie ihre speculativen Ideen in äußerer Form zu gestalten suchten. Da war Gott der Vater nicht die Gottheit selbst an und für sich, sondern er war bloß der sich offenbarende, aus dem Abgrunde des ewigen Dunkels hervortretende Gott; nicht nur diesen, als Person des Vaters sich offenbarenden Gott bildete die Kunst sichtbar ab, sondern auch den verborgenen Urgrund selbst suchte sie auf symbolische Weise darzustellen; so findet sich in einer Handschrift der straßburger Bibliothek, aus dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts, ein aus vier concentrischen Kreisen bestehendes und golden gefärbtes Symbol, mit der Ueberschrift: „Diz ist der ewigen gotheit wisloses abgrunde, daz weder anvang hat noch kein ende."

Auf die Geschichte des Vaters folgt nun die des Sohnes. Auf diesen, so wie auf seine Mutter, verwendet die mittelalterliche Kunst allen ihren Reichthum, alle Fülle ihres Glanzes; er ist es, den sie, von den ersten Zeiten bis zu den spätesten, auf alle Weise verherrlicht. Nicht nur erscheint er lange, ehe der Vater gebildet wird, sondern lange wird auch der Vater nur unter den Zügen des Sohnes dargestellt, und während der später angenommene Typus des Vaters mit den Jahrhunderten altert und zu-

letzt zum Greise wird, der oft selbst ein müdes, altersschwaches Aussehen hat a), so behält der Sohn seine jugendliche Schönheit, seine erhabene Würde. In dem vorliegenden Bande von Hrn. Didron's Ikonographie wird nun zunächst bloß die Geschichte der Darstellungen Christi gegeben, insofern der Sohn als zweite Person der Gottheit und als göttliche Werke verrichtend abgebildet wird; die auf seine Erscheinung und Werke auf Erden bezüglichen Bilder sind einem folgenden Bande vorbehalten.

Um den Ursprung des Typus der Christusbilder zu bestimmen, beginnt Hr. Didron mit einer kurzen Angabe der ältesten Sagen über das Bildniß Christi. Dieser Theil seines Werkes bietet jedoch keine genügende Resultate; Hr. Didron ist weder vollständig, noch verfährt er mit hinreichender Kritik; Manches, wie z. B. der Brief des Lentulus, wird für authentisch ausgegeben, obgleich der spätere Ursprung davon längst erwiesen ist. Zugleich wäre zu wünschen gewesen, Hr. Didron hätte hier auch auf die Darstellungen Christi auf Münzen, vornehmlich auf byzantinischen, Rücksicht genommen, da dieselben für die Bildung des Typus den großen Vortheil einer genauen Zeitbestimmung gewähren; Hrn. Wilh. Grimm wenigstens haben sie höchst wichtige Resultate geliefert. Hier mögen in möglichster Kürze die Ergebnisse der Forschungen der genannten beiden Gelehrten folgen.

Die ältesten kirchlichen Schriftsteller, durch Jes. 52, 14. veranlaßt, glaubten bekanntlich, Christus sey klein und von unansehnlicher Gestalt gewesen; so Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Tertullian. Nach Origenes hat er gar keine bestimmte Gestalt gehabt, sondern sey Jedem so erschienen, wie es sein Bestes verlangt habe. Schon Chrysostomus aber, auf Psalm 45, 3. 4. sich stützend, sagt, er sey voll der höchsten Anmuth gewesen, und Hie-

---

a) So auf einer Miniatur des funfzehnten Jahrhunderts (S. 604.).

ronymus erzählt, aus seinem Angesichte habe der Glanz des verborgenen Gottes geleuchtet. Zu derselben Zeit hörte auch nach und nach die Abneigung auf, welche vorher die Christen gegen die Kunst gehabt. Auf den ältesten Denkmälern nun, auf Sarkophagen, Freskogemälden, Mosaikbildern, ist Christus ein schöner, sanfter, anmuthiger Jüngling, ohne Bart, von 15 bis 20 Jahren (z. B. S.256.); in diesen Darstellungen ist noch der Geist der alten griechischen Kunst sichtbar, der in denselben fortlebte. Von dem dritten bis ungefähr zum zehnten Jahrhunderte erscheint der Erlöser meist in dieser jugendlichen, bartlosen Gestalt; es kommen jedoch auch schon Bilder vor, wo er mit dem Barte geschmückt ist und das Alter hat, in welchem er die Erde verließ. Als aber das Jahr 1000 nahte, und die Erwartung des Endes der Welt ihren düsteren Schatten auch auf die Kunst verbreitete, die überdieß auch die Spuren der Rohheit des damaligen Lebens an sich trägt, da verschwindet von den Zügen des Heilands die jugendliche Heiterkeit, die noch an die alte Welt erinnerte, und er erscheint häufig mit traurigen, ja selbst mit harten Zügen (S.259.). Von dem eilften bis zum sechzehnten Jahrhunderte ist er ein Mann mittleren Alters, von 30 bis 40 Jahren, meist bärtig, seltener heiter als mit wehmüthigem oder wenigstens ruhigem, ernsten Ausdrucke. Ueberhaupt ersieht man sowohl aus Herrn Didron's als aus Hrn. Grimm's Untersuchungen, daß nicht ein einziger, sondern verschiedene Typen von Christus im Gebrauche waren. Woher diese Verschiedenheit? Um sie zu erklären, geht Hr. Didron theils auf die in den ersten Jahrhunderten verbreitete Ansicht zurück, daß Christus, weil er Knechtsgestalt angenommen und aller Welt Schmerzen getragen, von unscheinbarer leidender Gestalt gewesen sey, theils auf die seit dem vierten Jahrhunderte sich verbreitende Meinung, er habe auch äußerlich das Abbild vollkommener Schönheit an sich getragen; daher nun, sagt

Hr. Didron, entstanden sehr frühe zwei verschiedene Typen, ein unschöner Christus (un Christ laid) und ein schöner. Als Kennzeichen des ersteren nimmt er den Bart an; dieser Christus sey der menschliche, der leidende, der andere der himmlische, der siegreiche; in jenem will Hr. Didron den byzantinischen, in diesem den occidentalischen Typus erkennen. Man kann jedoch nicht zugeben, daß dieß völlig richtig sey; es ist eine viel zu allgemeine und deßhalb falsche Behauptung, wenn Hr. Didron sagt (S. 281.), daß jedesmal, wenn ein bärtiger Christus abgebildet ist, der Künstler ein Anhänger der Unschönheit der Form war und einen häßlichen, d. h. menschlichen Christus habe darstellen wollen. Hr. Grimm weist durch die sorgfältigsten historischen Untersuchungen und durch Zusammenstellung der vorhandenen Denkmäler mit den Aussagen der älteren Schriftsteller nach, daß die Differenz der beiden Typen nicht in dem Barte liegt, da der schöne oder vielmehr der ruhige Christus so gut wie der leidende häufig mit dem Barte erscheint, und daß nicht der unschöne der byzantinische Typus sey, sondern umgekehrt. Der byzantinische Typus hat seinen Ursprung in der Sage von dem wunderbaren Bilde, das der König Abgarus erhielt und das des Herrn vollen Glanz ausstrahlte. Dieser Typus, welcher frühzeitig im Oriente erscheint und mit dem die Beschreibungen von Johannes Damascenus, von Lentulus und noch von Nicephorus Callistus übereinstimmen, ist „ein edles Gesicht mit freier, hoher Stirne, hellblickenden Augen, übernatürlich langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starken und dunkeln, etwas röthlichen, gespaltenen Barte; keine Spur von Schmerz darin, im Gegentheile völlige Ruhe und Klarheit und eine leidenschaftslose, ideale Schönheit" (Grimm, S. 30.). „Dieß ist der durch das ganze Mittelalter, bei gewiß niemals völlig unterbrochener Kunstübung, festgehaltene byzantinische Typus in seiner schön-

sten Ausbildung" (ebendas. S. 41.). Er weist auf die ältesten Denkmäler zurück; auch auf dem uralten Kreuze, das ich vor mir habe, ist er deutlich erkennbar: die nämlichen, obgleich hier geschlossenen Augen, die nämliche, ungewöhnlich lange Nase, die nämlichen gescheitelten, auf den Nacken herabwallenden Haare, die nämliche Ruhe und Abwesenheit von Schmerz, obgleich es der todte Christus ist. Daß dieser Typus früh in das Abendland überging, beweist mir unter Anderm dieses nämliche Kreuz, denn über dem Herrn ist eine göttliche Hand angebracht, welche auf ihn herabdeutet und nicht auf griechische, sondern auf lateinische Art ihn segnet. Uebrigens sieht man aus Hrn. Grimm's Schrift, wie eben dieser Typus bei vielen der ältesten italienischen Maler vorkommt und wie er selbst bei den großen Künstlern des 15. und des 16. Jahrhunderts noch unverkennbar zum Grunde liegt, obgleich ihn diese schon mehr oder weniger verlassen, indem sie die alte Ueberlieferung mit freierer Idealität zu vereinigen suchen. Auch deutsche und niederländische Maler, wie van Eyk und Hemling, sind meist dem byzantinischen Typus treu geblieben; als jedoch die Kunst das Gefühl für das wahrhaft Ideale verlor, da ging er unter (Grimm, S. 47.).

Dagegen erscheint in einer früh von der römischen Kirche angenommenen und fortan befolgten Abweichung der Veronicasage das Bild Christi nicht mehr mit dem schmerzfreien, in göttlicher Ruhe und Schönheit strahlenden Antlitze, sondern mit dem leidenden Ausdrucke, welcher mit dem Fortgange der Zeit sich immer mehr gesteigert hat. Es läßt sich indessen nicht glauben, daß dieser Umstand die einzige Veranlassung gewesen seyn sollte, den Herrn auch als leidend darzustellen, sondern, so wie sich die Kunst zum Ziele setzte, den Sohn Gottes in seiner himmlischen Glorie zu verherrlichen, so auch bestrebte sie sich, den leidenden Erlöser, den Menschen Jesus ab-

zubilden, und dieß zumal in dem phantasiereichen Mittelalter, durch welches ein so tiefes Gefühl für die Passion geht, und welches das Leiden und den Tod des Herrn auf so vielfache Art in Liedern, Dramen, Bildern, Predigten der Erinnerung der Völker immer von Neuem vergegenwärtigte. Nichts scheint mir natürlicher, als daß frühe schon die Kunst auch den leidenden Erlöser darstellte, und daß sich auch für diesen ein von dem andern verschiedener Typus bildete. Der Bart ist jedoch durchaus nicht als das Merkmal der Verschiedenheit anzunehmen; ich erinnere hier einerseits bloß an das schöne, edle Bild, das Hr. Grimm mittheilt und das mit dem Barte geschmückt ist, und andererseits an eine Miniatur in einem straßburger Codex aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, wo, in einem Bilde der Trinität, Christus in völlig leidender, ja niedergebeugter Stellung ist und wo ihm der Bart fehlt.

Von S. 326. an folgt bei Hrn. Didron die Geschichte der Darstellungen Christi als Lamm, als guter Hirte, als Löwe, als Fisch u. s. w., worüber manches Neue und Interessante beigebracht wird; ganz vorzüglich ist der Abschnitt über das Kreuz, als Symbol Christi und des Christenthums; ich gehe indessen in keine weitern Einzelnheiten hierüber ein, erlaube mir aber nur die Bemerkung, daß bei Gelegenheit der verschiedenen Arten von Kreuzen auch der Ort gewesen wäre, ein Wort von dem geflügelten Gekreuzigten zu sagen, welcher hier und da vorkommt. Der Ursprung dieses Bildes ist die Legende von dem Seraphe mit sechs Flügeln, dessen Arme und Füße in der Lage eines Gekreuzigten waren, und der dem Franz von Assisi erschienen seyn soll. Diesen Seraph findet man oft auf Bildern dieses Heiligen; die Bedeutung desselben verlor sich jedoch und es geschah, daß mancher Künstler in dem Engel einen wirklichen Christus sah und dann diesem die Fittige gab, z. B. in einem alten Drucke von Suso (Augs-

burg 1512, in Fol., Fol. 58b) kniet dieser Mönch vor einem in der Erde stehenden Kreuze, an welchem Christus 4 Flügel hat, 2 am Rücken ausgespannt und 2 über die Lenden geschlagen. Dieß ist offenbar eine Verwechselung mit dem Seraphe des Franz von Assisi. Im Vorübergehen bemerke ich noch, daß Hr. Didron's Untersuchung über das Kreuz einen ganz andern Eindruck zurückläßt, als die vor einigen Jahren von Hrn. Siegel darüber herausgegebene Schrift [a]), welche die symbolische Bedeutung des Kreuzes so wenig verstanden hat, während freilich Hr. Didron seinerseits sich auf allzu katholische Weise für die „Adoration" desselben bekennt.

Was den heiligen Geist anbetrifft, so wird er im Allgemeinen in doppelter Beziehung aufgefaßt: bald als Person der göttlichen Liebe, von dem Vater und dem Sohne ausgehend und beide mit einander verbindend, bald als göttliche Intelligenz, den Menschen und die Kirche erleuchtend. In der erstern Beziehung wird er meist in menschlicher Gestalt abgebildet, in der zweiten meist unter dem neutestamentlichen Symbole der Taube; Ausnahmen von dieser Regel sind jedoch nicht selten: so gibt es Bilder der Trinität, wo der Sohn zur Rechten und der heil. Geist zur Linken des Vaters sitzt, und wo der Geist, ein Buch in der Hand haltend, nicht die Liebe, sondern den göttlichen Verstand bezeichnet (z. B. S. 446.; auch S. 307.); ebenso gibt es Bilder, wo es die Taube ist, welche als göttliche Liebe die beiden andern Personen vereinigt (S. 220. 221. 586. 592. 593.). Vor dem 10. Jahrhunderte erscheint der heil. Geist bloß unter der Gestalt der Taube; diese gehört überhaupt allen Jahrhunderten an, wobei jedoch zu bemerken gewesen wäre, daß das Symbol der Taube nicht ausschließlich den heil. Geist

---

a) De artibus, quibus signum crucis in sacris Christianorum materiem praebuit. Leipzig 1839. 8.

bedeutet, sondern sehr oft auf alten Denkmälern die menschliche Seele bezeichnet und insbesondere auf deren Reinheit und Einfalt zu deuten ist; in diesen Fällen entbehrt die Taube des Nimbus, eben um sie von dem Sinnbilde des heil. Geistes zu unterscheiden a). Erst seit dem 10. Jahrhunderte tritt letzterer auch in menschlicher Gestalt auf, bald von gleichem Alter mit Vater und Sohn, bald als Jüngling, bald selbst als kleines Kind; nach dem Typus, wie er sich später festsetzte, wurden die drei Personen der Trinität durch das Alter unterschieden; das Dogma der Coäternität verlassend, bemühte sich die Kunst, die Filiation der drei Personen abzubilden, indem sie den vom Vater ausgehenden Sohn jünger als den Vater und den von beiden ausgehenden Geist jünger als beide darstellte. Mit dem 16. Jahrhunderte verlor sich jedoch dieser Typus wieder; von dieser Zeit an herrschte die Taube als einziges Symbol des heil. Geistes. Hr. Didron wünscht bei dieser Gelegenheit (S. 486.), die christlichen Künstler möchten das Bild des heil. Geistes in menschlicher Gestalt wieder aufnehmen und es vervollkommnen; einen so schönen Gegenstand sollen sie nicht verloren gehen lassen; so wie die Vergangenheit in dem Vater die Macht und in dem Sohne die Liebe darstellte und ehrte, so sey es der Zukunft Beruf, in dem heil. Geiste die Intelligenz zu verherrlichen. In diesen Wunsch, insofern er sich auf sinnliche Darstellung des Göttlichen bezieht, kann ein protestantischer Christ nicht einstimmen. Möge der Katholicismus uns immerhin vorwerfen, daß unsere Kirche die Kunst nicht befördere und des Künstlers Begeisterung und Phantasie in Fesseln schlage, wir gehorchen dem göttlichen Gebote, das da sagt: du sollst dir kein Bild

---

a) Vergl. auch die gründliche Schrift des Hrn. D. Helmsdörfer: Christliche Kunstsymbolik und Ikonographie. Frankfurt a. M. 1839. 8. S. 180.

noch Gestalt machen, noch dich davor neigen. Daß man Christus, der sein irdisches Leben hatte, durch die Kunst verherrliche, dagegen wird wohl nie Jemand Einsprache erheben; wenn aber der Vater oder der heil. Geist oder die Trinität in sichtbaren Gestalten dargestellt werden, so führt es zu Versinnlichung, es tödtet die Idee, und an die Stelle des lebendigen Glaubens des Geistes wird, wenn auch ohne Absicht, ein äußerlicher, grober Aberglaube gesetzt. Wir bewundern allerdings die herrlichen Erzeugnisse der Kunst des Mittelalters, vergessen aber dabei nicht, daß es Erzeugnisse einer Zeit sind, wo die Phantasie über das tiefere religiöse Bewußtseyn herrschte und wo alles Streben darauf ausging, das Uebersinnliche in sichtbare Gestalten zu bannen. Der christliche Künstler hat überdieß in dem Leben des Herrn und in der heil. Geschichte, so wie in der der Kirche Motive genug für seine Kunst, und die neuere Zeit hat bewiesen, daß auch auf protestantischem Boden erhabene religiöse Werke erwachsen können, ohne daß man nöthig hat, sich abzumühen, den unsichtbaren Gott oder die metaphysische Idee der Dreieinigkeit in sichtbare Formen zu bringen.

Ueber diese letztere, welche in eben so hohem Grade die Phantasie der mittelalterlichen Künstler als den Verstand der mittelalterlichen Theologen beschäftigte, fügen wir nur noch wenige Worte bei. Vor dem 4. Jahrhunderte führt Hr. Didron keine Abbildung der Dreieinigkeit an; erst bei Paulinus von Nola kommen Hindeutungen auf solche Bilder vor, welche dieser Bischof selbst in den von ihm zu Nola und zu Fondi gegründeten Kirchen hatte ausführen lassen; von dieser Zeit an finden sich Trinitäten in Mosaikarbeit in mehreren Kirchen Italiens; meist bestehen sie aus bloßen symbolischen Andeutungen: ein Lamm oder ein Kreuz, eine Taube und eine aus den Wolken reichende Hand. Ungefähr seit dem 10. Jahrhunderte werden alle drei Personen bald in menschlicher

Gestalt dargestellt, bald wird das Dreieck als Symbol gebraucht, außer welchem übrigens auch die symbolischen Darstellungen der ältern Zeit fortdauern. Später, in der sinnlichern, gröbern Periode der Kunst, im 13. Jahrhunderte und in den folgenden, zeigen sich Bilder, welche die Trinität ganz roh auffassen, indem sie einen Körper mit drei Köpfen, oder einen Kopf mit drei Gesichtern darstellen; z. B. S. 567. aus dem 13. Jahrhunderte; S. 596. aus dem 15., S. 575. und S. 580. aus dem 16. Jahrhunderte. Diese materielle Auffassung des tiefsinnigsten aller Dogmen kommt selbst in den Schriften mystischer Theologen vor; die straßburger mystischen Handschriften enthalten mehrere solcher Bilder. Diese monstruösen Erzeugnisse einer sinnlichen Einbildungskraft neben den Aussprüchen der Schriftsteller, die Trinität sey ein Mysterium, das keinem geschaffenen Verstande zugänglich sey, oder neben ihren Speculationen, um dieses Geheimniß in Begriffe zu fassen, machen einen seltsamen Eindruck. Für den Mann aus dem Volke, für den schwächern Geist war das Geheimniß leicht gelöst; er durfte nur die dreiköpfigen Gestalten ansehen, und ohne Weiteres stellte er sich die Trinität auf diese Weise vor; welcher sinnliche Aberglaube daraus aber entstehen mußte, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Im 17. Jahrhunderte wurde dieß von der katholischen Kirche selbst eingesehen; im Jahre 1628 verbot Urban VIII. alle Bilder der Trinität unter der Gestalt eines Menschen mit drei Köpfen oder drei Gesichtern; Benedict XIV. wiederholte dieses Verbot im Jahre 1745 (S. 584.).

Um nun schließlich ein Gesammturtheil über Hrn. Didron's Publication abzugeben, so glaube ich behaupten zu dürfen, daß, obgleich hier und da, was dogmatische Ansicht und historische Kritik betrifft, Einiges auszusetzen ist, dieses Werk dem Studium der christlichen Kunstsymbolik eine neue Bahn eröffnet, welche ohne Zwei-

fel zu den interessantesten Resultaten führen wird. Wegen einzelner Lücken ist dem Werke kein Vorwurf zu machen; das Material war so außerordentlich mannichfaltig, an so verschiedenen Orten zerstreut und theilweise so schwierig zusammenzubringen, daß Hr. Didron unmöglich eine Arbeit liefern konnte, die keine Nachlese mehr zuließ; namentlich wäre aus Deutschland, das er vor der Hand weniger berücksichtigen konnte, sicher noch mancher Gewinn zu erwarten.

C. Schmidt,
Professor in Straßburg.

Anzeige-Blatt.

Matthias Claudius.

Heut vor dreißig Jahren schied aus dieser Welt ein Mann, der drei Viertel eines Jahrhunderts lang rüstig und bescheiden, fromm und fröhlich, dürftig oft, aber stets zufrieden, am Botenstabe durch sie hingewandert war. Die Besten seiner Zeit, Lessing, Klopstock, Herder, Hamann, Göthe, nannten ihn Bruder, als er blühte in der Fülle seiner Jugendkraft, und frisch schritt er mit ihnen jener Zeit voran. Die Zeit ging bald andere Wege als der Jüngling gehofft, als worauf der reife Mann ihr folgen konnte; mit liebevoller Mahnung, mit lockendem Scherz, mit ernstem Widerspruch vermochte er nicht sie zu wenden; und fast vergessen, außer von seinen Freunden, schied der stille Greis, — wie alle edeln Geister nicht ein Bürger der Zeit, sondern der Ewigkeit.

Viel und oft ist darüber geredet, wer unter den hohen Häuptern unsrer Litteratur, die wie ein übervoller Fruchtbaum jetzt ihre Zweige senkt, der deutscheste Schriftsteller sei. Wer ihn wahrhaft kennt und liebt, wird schwerlich anstehn, wenigstens diesen Kranz — Andere haben ja der andern Kränze so viel — dem schlichten — Wandsbecker Boten zu reichen.

Ein Ton geht durch alle seine Schriften vom ersten bis zum letzten Zuge, den er schrieb; — ein schlagendes Herz für das wahre Glück der ganzen Menschheit. Und dieses Herz war der einzige Trieb all seines Schriftstellens. Nicht Ein eitel Wort ist aus seinem Munde gekommen.

Als es zwischen der schwerfälligen Gelehrten-Sprache und der wässerigen „populairen" in der deutschen Prosa noch kaum einen Ausweg gab, war er der Erste, der zur volksthümlichen Quelle zurückkehrend aus ihrer Veredlung eine neue körnige Sprache sich schuf. In der Redeweise des Volks brachte er in seinem „Bothen" das Tiefsinnigste, was in den deutschen Geistern damals sich regte, in drolliger Laune und kühner Wahrheit zur Sprache. In schlichten Liedern, die im bündigsten, ungeschminktesten Naturlaut die Fülle der sprach-

losen Poesie hegen, schlug er an, was des Menschen innerstes Gemüth von der Wiege bis zum Grabe bewegt; in dieser Unmittelbarkeit des Gesanges steht er unter den neueren Deutschen allein neben Göthe. Sein „Bekränzt mit Laub" und „Der Mond ist aufgegangen" fehlen schwerlich in einem deutschen Liederbuche, wenn auch manche stillere, doch nicht weniger schöne fehlen. Lebhaft nahm er Theil an dem Losringen deutschen Sinnes aus dem Schlaf des Philisterthums, aus gelehrtem Kastenwesen und aus französischem Einfluß; der junge vaterländische Dichterbund schaute als zu einem Leitstern zu ihm auf, und sein „Vaterlandslied" tönt noch heute von tausend begeisterten Lippen der Jugend. In unendlichem Humor zeigte er, allen gebräuchlichen Ton verlassend, in seinen Recensionen die Richtung an, die eine neue Bildung sich zu brechen bemüht war. Was wahre Bildung sein konnte, mußte ihm Sache des ganzen Volks sein.

Aber sein Volksthum und seine Vaterlandsliebe war Eins mit seiner Menschlichkeit, und seine Menschenliebe beruhte nicht auf hohem oder flachem Grübeln der Vernunft, sie entsprang aus einer tiefen Frömmigkeit, die den Kern seines ganzen Wesens ausmachte. Diese Frömmigkeit allein, die er treu von Jugend auf bewahrt, gab ihm den stillen Blick der Weisheit, gab ihm die Lebensfrische, die Heiterkeit, mit der seine Jugend ganz Deutschland ergötzte und erbaute zugleich, und die bis an den Tod, nur in verklärteren Zügen, ihm treu blieb.

Mit den hellsten Geistern des Jahrhunderts war er einst gleichstrebend befreundet; aber einer vorschnellen Aufklärung, die im geschichtlich Gewordenen nur die Irrthümer erkennt und die ewigen Wahrheiten der Menschenbrust durch willkürliche Erfindung des Verstandes zu ersetzen meint, wie sie bald herrschend ward, konnte er eben so wenig huldigen, als jener überfeinerten und dem einfachen Leben und tiefen Bedürfen entfrembeten Kunstrichtung der höheren Geister; er trat beiden offen, doch ohne Hader, entgegen und gerieth in einen unheilbaren Widerspruch mit seiner Zeit. Die Zeit beschuldigte ihn, daß er ein anderer geworden sei; er aber war derselbe, nur sie hatte sich verändert. Und als er verspottet und mißachtet ward, verleugnete er sein besseres Wissen nicht, sondern bekannte einfach und offen, wem er diene. Seitdem verlor er die Stimme auf dem Markt der Litteratur; aber nie hat er abgelassen, als ein treuer Bote von Thür zu Thür anzuklopfen und das Beste anzubieten, was er wußte: — reines Christenthum, inneres Glück und heitern Frieden.

Und mit dieser stillen Mahnung ging er selbst durch den letzten großen Sturm der Zeit, der seinen Namen beinah völlig verschlang, und schloß seine Laufbahn, — wenige Monate ehe er von hinnen ging — am Morgen des neuen Tages, der über Deutschland anbrach, mit der Neujahrs-Predigt eines Laienbruders 1814.

Unscheinbar an Gestalt wie an Umfang sind seine Schriften: ein mäßiger Band könnte sie fassen, wie man heutzutage druckt. Jetzt erscheinen sie in der siebenten Originalauflage; in wenigstens ebenso vielen Nachdrücken sind sie verbreitet, in mehrere Nachbarsprachen übersetzt. Manchen freundlichen Trost, manche frische Erbauung, manche herzliche Fröhlichkeit, manche Kraft der Begeisterung haben

sie in der Stille verbreitet. Aber indeß er so im Herzen edler Jugend und im bürgerlichen Kreise fortlebt, ist er der vornehmern oder sich gebildeter dünkenden Welt fast unbekannt und wird von der gelehrten kaum beachtet. Nur vorübergehend brachte ihn der nach den großen Schicksalen Deutschlands wärmer erweckte Sinn wieder auch hier zu gerechterem Ansehen; unsere heutige Litteraturgeschichte nennt ihn fast nur mit einem hochmüthigen Achselzucken, selbst Gervinus nicht anders in den fünf mächtigen Bänden, die ohne Zweifel noch unser bestes Buch dieser Art sind. Und auch wo seine Schriften noch gelten: sein Leben ist in Folge jenes Widerspruchs, in den er mit der Zeit gerieth, und seiner eignen noch über das Grab hinausreichenden Bescheidenheit so gut wie unbekannt, — in unsrer nach den Schätzen der Vergangenheit über-emsigen Zeit gewiß eine eigenthümliche Auszeichnung.

Unter diesen Umständen hat, weil kein Besserer sich regte, der Unterzeichnete sich entschlossen, das Bild des Mannes in die Erinnerung zu rufen in einem Büchlein, betitelt:

Des biedern Asmus
Botengang durch diese Zeitlichkeit,
nebst einer ausführlichen Beschreibung der Gegenden, durch die er gekommen, und einem Päckchen, das er unterwegs liegen gelassen hat,
nachgetragen von einem **Freunde des Verewigten.**

Vor Allem glaubt er dadurch den Freunden von Claudius' Schriften eine Freude zu machen; denn gewiß ist es eine Freude, die Schönheit der Schriften eines Mannes auch in der Wahrheit seines Lebens, auf der allein jene beruhen kann, wiederzufinden, und wenn irgend in Einem, so ist gewiß in Claudius im Schriftsteller auch der Mensch zu lieben und zu schätzen.

Für's Andere denkt er, so gut es ihm gelingt, auch der deutschen Litteraturgeschichte einen Dienst zu thun, zu deren Anschauung Claudius' Wirksamkeit und Verhältnisse zu seiner Zeit ein wesentlicher Beitrag und bis jetzt fast noch unbeleuchteter Theil sind.

Endlich möchte er aber gern — er möchte wenigstens — auch unsrer Zeit, die sich so mancher großen Vorzüge gewiß nicht mit Unrecht rühmt, wenn sie nur größere Vorzüge, die sie noch zu erwerben hätte, nicht verkennt, — einen Spiegel halten. Gewiß nicht ohne Heil auch für sie würde das schlicht und treu aufgestellte Bild eines Mannes sein, der mit der unübertroffensten Laune, der kraftvollsten Weisheit und freiesten Bildung die tiefste Frömmigkeit und kindlichste Einfalt verband; Frömmigkeit ohne Schein, ohne Weichlichkeit, ohne Grämlichkeit; Einfalt im vollsten und echtsten Sinne des Worts.

Denn ihn selbst, den Ehrenmann, zu Ehren bringen wollen, der sicher seine Ehre schon in andern Gegenden gefunden hat, — wäre wohl ein eitles Bemühen in einem andern Sinne, als in ihm seinen Meister zu ehren!

Sorgsam habe ich zu diesem Ende, wo ich Spuren wußte, gesammelt; reichlicher als gehofft ist bisher die Ausbeute. Doch ist auch der geringste Beitrag zur Darstellung einer so wunderbaren Sache, wie

ein Menschenherz und ein Menschenleben ist, nicht zu übersehen für den, der sie gewissenhaft versuchen will. Daher ergeht hier noch meine öffentliche Bitte an alle Freunde des Wandsbecker Boten: wer etwas zu sagen oder mitzutheilen hat von jenem Manne, sei es ein schriftliches oder ein mündliches Zeugniß, es an die unterzeichnete Aufschrift einzusenden. Mit Treue und Bescheidenheit (discrétion) wird ein jedes Scherflein, vom größten bis zum kleinsten, in seiner Art benutzt werden.

Sollte aber etwa Einer sich finden, der zu dem angedeuteten Werke einen näheren Beruf hätte als ich, und sich ihm unterziehen wollte, so würde ich gern zurücktreten und ihm, so viel an mir ist, hülfreich zur Hand gehen.

Althaldensleben bei Magdeburg, den 21. Januar 1845.

Philipp Nathusius.

☞ Der Verleger dieser Zeitschrift ist gerne erbötig, die hier gewünschten Beiträge entgegenzunehmen und zu befördern; die Uebersendung kann durch Vermittelung des Buchhandels geschehen.

Bei G. D. Bädeker in Essen ist erschienen:

Dr. F. A. Krummacher's

Katechismus der christlichen Lehre

in Fragen und Antworten.

Siebente (Stereotyp-) Auflage.

5 Sgr.; in Partien billiger.

Es ist diese Ausgabe durchgehends mit neuen Schriften gesetzt und sie hat dadurch sehr an Deutlichkeit gewonnen. — Von der rheinischen und westphälischen General-Synode wurde dieser Katechismus obenan gestellt und als der vorzüglichste zur Einführung empfohlen.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

ΔΑΝΙΗΛ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. E codice Chisiano post Segaarium edidit, secundum versionem syriaco-hexaplarem recognovit, annotationibus criticis et philologicis illustravit H. A. Hahn, Phil. Doctor et Theol. Cand. 8. broschirt 20 Ngr.

Leipzig im Februar 1845.

Karl Tauchnitz.

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig ist erschienen:

Winer, Dr. G. B., Königl. Kirchenrath und ordentl. Prof. der Theologie u. s. w., **Comparative Darstellung des Lehrbegriffs** der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben. Zweite verb. und vermehrte Auflage. $24\frac{1}{2}$ Bogen in gr. 4. 1837. Preis $2\frac{1}{4}$ Thlr.

So eben ist erschienen bei Vandenhöck und Ruprecht in Göttingen:

Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche, herausgeg. von Dr. Lücke und K. Wieseler. 1. Bds. 1. St. Preis des 1—4. Stücks. 2 Thlr.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1845 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Abhandlungen.

1.

Die letzten Gründe der Predigt in der evangelisch-christlichen Kirche.

Mit besonderer Beziehung auf Palmer's evang. Homiletik.

Von dem
Prälaten D. Hüffell
in Karlsruhe.

Es ist bisher, das läßt sich nicht verkennen, in der Homiletik vielfältig von einem bloßen Empirismus ausgegangen und danach sowohl das Wesen der Predigt, als ihr eigentlicher Grund in der Kirche aufgefaßt und behandelt worden. Man hat eben, weil gepredigt wurde; von der Predigt gesprochen, Anweisungen ertheilt, Vorschläge gemacht; man ist aber selten auf die Frage zurückgekommen, warum denn so und nicht anders und warum überhaupt gepredigt werde. Es waltete zwar dabei immer ein dunkeles Bewußtseyn von der Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Predigt vor; allein wenn es darauf ankam, dieses in bestimmte Begriffe zu fassen, dann waren die Wege und Resultate sehr verschieden.

Eben so wenig läßt sich in Abrede stellen, daß die bisherige vorherrschende Predigtweise der Form, und zwar der rhetorischen Form, mitunter zu viel Recht eingeräumt

hat, theils weil die eigentliche Materie als erschöpft erschien, theils weil große Muster, welche man nachahmte, auf dieser Bahn vorangegangen waren. Jene Männer, die man vorzugsweise im Auge hat, blieben zwar bei aller rhetorischen Form dem christlichen Elemente der Predigt treu, wie wir dieses namentlich an Reinhard, Theremin u. a. m. nachweisen können; es trat aber dieser Fall nicht immer bei ihren Nachfolgern ein, und so wurde denn manche Predigt zu einem bloßen rhetorischen Kunstwerke.

In den neuesten Zeiten und bei dem wieder erwachten bessern Geiste hat man nun angefangen, die frühern Uebelstände tiefer zu erkennen, und es ist daher eine gewisse Reaction eingetreten, die zwar in vieler Hinsicht das Recht auf ihrer Seite hat, die aber, wie wir glauben, sich selbst noch nicht recht klar bewußt geworden ist und daher, hauptsächlich gegen die Form gerichtet, in Einseitigkeiten überzugehen droht, vor welchen man warnen muß. Von Extremen zu Extremen, das ist leider die Geschichte des menschlichen Geschlechtes, worunter die Wahrheit so viel zu leiden hat. Das Neueste gilt nur zu oft für das Richtigste, bis sich die erste Hitze verraucht hat und man wieder zur goldenen Mitte einlenkt.

In Beziehung auf manche in neuerer Zeit erschienenen Predigten haben wir nun zwar schon anderwärts die theilweise hervortretende Vernachlässigung der Logik und der Sprache beklagt, weil wir stets der festen Ansicht waren und noch sind, daß man auch bei gesunder Logik und mit gehöriger Anwendung der Rhetorik christlich predigen könne a); hinsichtlich der wissenschaftlichen Behandlung der Predigt, oder der Homiletik, glauben wir aber einigen Grund zu haben, die „evangelische Homile-

---

a) Vergl. Wesen und Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen. 4. Aufl. Gießen, 1843. 1. Bd. S. 404.

tik" von Christian Palmer, Stuttgart 1842, als einen Reactionsversuch betrachten zu müssen, und wenden daher dieser Erscheinung um so mehr unsere Aufmerksamkeit zu, als sie viel Wahres, Gutes und Treffliches enthält und als sie die vereinzelten und zerstreuten Reactionen in ein Ganzes, wiewohl ohne strenge wissenschaftliche Durchführung, zu bringen sucht. Wir beabsichtigen zwar keineswegs eine Recension des palmer'schen Werkes; nicht einmal eine vollständige Explication ihres Inhalts wollen wir hier geben, was auch für unsern Zweck überflüssig wäre; sondern die genannte Schrift soll uns nur theilweise als Anlehnungspunkt dienen, um das Weitere daran zu knüpfen und unsere Ansichten zu begründen. Der uns im Geiste übrigens so nahe verwandte und liebe Verfasser wird sich auch gewiß nicht verletzt fühlen, wenn wir einzelne Einseitigkeiten aufdecken und manche seiner Ansichten bestreiten; vielmehr wird er sich freuen, daß er also anregend auf uns und durch uns auf Andere wirken konnte. Wir haben dem würdigen Manne bereits in der Vorrede zu der eben genannten neuen Auflage von Wesen und Beruf rc. (S. VII.) unsern aufrichtigen Dank ausgesprochen und werden diesen hier nur bethätigen.

Wenn wir in vorliegender Abhandlung die letzten Gründe der Predigt in der evangelisch-christlichen Kirche feststellen wollen, so heißt das nichts Anderes, als wir wollen darthun, warum in der Kirche überhaupt und warum in der bestehenden Weise insbesondere gepredigt wird, und wollen alsdann aus den aufgefundenen Momenten diejenigen Resultate ziehen, welche wir zur weitern Begründung unserer Ansicht nöthig haben. Nur müssen wir noch einige Vorbemerkungen machen, bevor wir unsere eigentliche Aufgabe zu lösen suchen. Der Werth der Predigt ist, abgesehen von aller Form und geschichtlichen Gestaltung derselben, gesunken, wie denn im Ganzen der evangelische Cultus gesunken ist. Aber dieser Uebelstand

ist weder in der Predigt an sich, noch auch in dem Wesen unseres Cultus begründet, sondern liegt in dem Verfalle der Frömmigkeit und aller kirchlichen Zustände. Man achtet die Predigt gering, weil man das Object derselben nicht mehr kennt; man vernachlässigt den Cultus, weil man kein Herz mehr für denselben hat. Nun glaubt man, durch äußere Formen nachhelfen zu können, und widmet der Predigt wie dem Cultus eine größere Aufmerksamkeit. Wir tadeln dieses keineswegs; aber wir wollen nur zu bedenken geben, wo denn eigentlich das Uebel liege, das auf unsern Predigten und auf unserm Cultus lastet. Jedenfalls liegt es nicht darin, ob wir in einer reinhardischen oder in einer andern Manier predigen; denn Reinhard hat gewiß seine Zuhörer so gut erbaut, wie es ein Anderer thut, der in einer ganz entgegengesetzten Weise redet, dafern nur immer das Eine, was Noth thut, und zwar mit der gehörigen Klarheit und Kraft, vorgetragen wird. Hier gerathen wir nun gleich anfangs im Allgemeinen mit Palmer's Ansichten in Conflict, weil er in häufig wiederkehrenden Angriffen gegen Reinhard und seine Schule zu vielen Werth auf diese Seite legt und doch am Ende der innern Nothwendigkeit einer gehörigen Anwendung von Logik und Rhetorik weichen muß. Indessen wollen wir dieses vorläufig auf sich beruhen lassen, weil wir in der Folge doch wieder im Besondern auf diesen Gegenstand zurückgeführt werden. Wichtiger für jetzt ist uns aber das, daß Palmer die Natur und das Wesen und damit den rechten Begriff von Predigt mit ihren letzten Gründen ganz wo anders aufsucht und gefunden zu haben glaubt, als es bei näherer Prüfung statthaben kann. Palmer beginnt seine Prolegomena, und zwar I. die Grundgedanken, damit, daß er sagt: „der Begriff der Predigt setzt den der Gemeinde und ihres Gottesdienstes voraus." „Es wird somit (S. 5.) die Missionspredigt und die Kirchenpredigt

streng von einander geschieden, obgleich das zu predigende Evangelium in beiden eins und dasselbe ist." Wir könnten, wiewohl wir nicht zu den Rationalisten gehören, die, nach Palmer, die Predigt anders auffassen, hier gleich einen Widerspruch einlegen, der auf echt christlichem Boden ruhte; allein wir wollen das Gesagte gelten und wollen unsern Verfasser erst ausreden lassen, um ihn von selbst auf einen Mißgriff in seinen Deductionen hinzuleiten. „Es ist nun aber klar," fährt Palmer (S. 9.) fort, „daß die Predigt, wenn ihr Wesen dieses ist, wie wir es angegeben haben, nicht der zufälligen, augenblicklichen Erregung dieses oder jenes Gemeindegliedes anheim gestellt werden kann; eine Persönlichkeit, die so die christliche Wahrheit im klaren, lebenskräftigen Gedanken erfassen und den Gedanken im rechten Worte wiedergeben, die sich überhaupt in ihrer Eigenthümlichkeit darstellen soll, muß hierzu eben so sehr von Natur begabt, als durch Kunst (?) gebildet, geläutert seyn, woraus die Nothwendigkeit eines eigenen Predigerstandes und der speciell hierauf gerichteten Bildung hervorgeht" u. s. w. S. 315. findet aber nun Palmer den letzten Grund der Predigt, als bestimmter Gestaltung der Auslegung des Wortes Gottes, in der kirchlichen Sitte. Mag nun dieser Ausdruck verstanden werden, wie er will, und ganz dieselbe Bedeutung haben, welche er bei Schleiermacher hat, wenn dieser die christliche Sittenlehre unter dem Begriffe „christliche Sitte" umfaßt, wir vermögen unter Sitte nichts Anderes, als „Gewohnheit", „Herkommen", „Gebrauch" zu denken. Der Grund der Predigt wäre also hiernach die Gemeinde und die in der Gemeinde herrschende Gewohnheit oder Sitte, und es wird nur eben gepredigt, weil eine Gemeinde und in dieser eine bestimmte Sitte vorhanden ist. Daß aber damit der letzte Grund der Predigt in der christlichen Kirche eben so wenig bezeichnet ist, als wenn man sagen

wollte: die Messe in der katholischen Kirche besteht nur in der Sitte, liegt offenkundig am Tage; denn wenn behauptet wird: der Begriff der Predigt setzt den der Gemeinde und ihres Gottesdienstes voraus, so kann man eben so gut sagen: die Gemeinde und der evangelische Gottesdienst setzt den Begriff von der Predigt voraus. Auch scheint dieses Palmer selbst zu fühlen, wenn er (a. a. O. S. 62 f.) über die Auslegung handelt und dabei bemerkt: „Das im vorigen §. auseinandergesetzte Verhältniß des ursprünglichen Gotteswortes, der Offenbarung in Christo, und der, diese Offenbarung fortwährend repräsentirenden, die Offenbarungsgeschichte enthaltenden Schrift zu den fortlaufenden, durch den heil. Geist bewirkten Reden des Wortes Gottes, dessen Anfang und Norm das apostolische, hauptsächlich in den Briefen niedergelegte Zeugniß ist, und das im christlichen Cultus in seiner beständigen Erneuerung und Frische, welche sich naturgemäß an die christliche, durch den Geist erfüllte und verklärte Persönlichkeit anknüpft, in der Predigt dargestellt wird — dieses Verhältniß, sagen wir, führt uns von selbst auf den Begriff von der Auslegung, der mit der Predigt wesentlich Eins ist. Auslegung findet im biblischen Sinne da statt, wo es eine thatsächliche göttliche Offenbarung gibt, d. h. wo sich Gott, der Unsichtbare, entweder durch Thatsachen — oder durch Worte — dem Menschen kund gibt." Hiernach erscheint es aber uns wenigstens als eine Abweichung, wenn später die kirchliche Sitte allein das Bestimmende in der Predigt, und wenn auch nur in ihrer Form, seyn soll. Doch wir müssen wieder auf diese kirchliche Sitte zurückkommen. „Das zweite, im Wesen der Predigt involvirte Moment," sagt Palmer (S. 315.), „wodurch die, den lebendigen Kern, das punctum saliens derselben bildende Individualität des Predigers bestimmt und gebunden, jedoch nicht in ihrer Freiheit beengt oder gar aufgehoben (?), sondern

geregelt und zu objectivem Gelten erhoben wird, ist die kirchliche Sitte. Bisher war nur von Gottes Wort und dessen Auslegung überhaupt die Rede, ohne noch irgend welche Rücksicht auf die besondere Form zu nehmen, in welcher die evangelische Predigt dieses Auslegungsgeschäft vollzieht, und wenn wir in den angeführten Beispielen bereits Themata, Theile, Unterabtheilungen u. s. f. mit anführten, so geschah das nur, weil, was in der wissenschaftlichen Betrachtung auseinander gehalten werden muß, in der Wirklichkeit nur beisammen anzutreffen ist. Diese bestimmte Gestaltung nun, welche die Auslegung des Wortes Gottes aus den Händen der Kirchensitte empfängt, ist, wie alle Sitte, eben so sehr ein Werk innerer Nothwendigkeit, als, wenn man so will, ein Werk des Zufalls, d. h. eine physische, zwingende Nothwendigkeit; daß die Predigt gerade diese und keine andere Form in der Kirche angenommen, ist hier so wenig nachzuweisen, als bei irgend einem andern Theile des Cultus; vielmehr ist es der, Freies und Nothwendiges in sich tragende kirchliche Bildungstrieb, von dem wir die Formirung der Predigt abzuleiten haben, so nämlich, daß wir in den einzelnen Stücken, durch welche die einmal vorhandene Form der Predigt bestimmt wird, den innern Grund, die Idee nachweisen, woraus sie hervorgegangen sind" a). „Ueberschauen wir nun," fährt der Verfasser fort, „die einzelnen Momente, wie sie in der Wirklichkeit da sind, so gruppiren sie sich folgendermaßen: 1) Die

a) Hier, wo der Verf. von einem innern Grunde, von einer Idee der Predigt spricht, war er gleichsam wider Willen auf ein Anderweitiges als die kirchliche Sitte hingewiesen; aber sein sonst guter Genius führte ihn wieder von dem Ziele ab. Wir leben daher auch der sichern Hoffnung, daß, wenn, wie nicht anders zu erwarten steht, die palmer'sche Homiletik eine neue Auflage erlebt, sie auch eine völlige Umarbeitung von ihrem würdigen Verf. erfahren werde.

Predigt schließt sich an die, im geistigen Leben der Gemeinde wurzelnde Ordnung der Feste, der Sonntage (der Feiertags- und Wochengottesdienste, wo solche bestehen) und der Casualien an; und so erhalten wir eine, im Begriffe der Bibelauslegung an sich noch nicht gegebene, sondern erst durch die kirchliche Sitte erzeugte Stufenleiter von Festpredigten, Sonntagspredigten, Wochenpredigten und Casualpredigten mit den Casualreden. 2) An sich ist das gesammte Wort Gottes Object der Auslegung, und sofern es ein Eigenthum der Gemeinde ist, läge unmittelbar keine Nöthigung vor, jeder Predigt eine bestimmte, besonders ausgewählte Schriftstelle zu Grunde zu legen; gleichwohl macht die kirchliche Sitte aus dem Worte Gottes besondere Texte, verlangt für jede Predigt einen solchen, und hat für die Hauptgottesdienste diese Texte selbst ausgewählt und fixirt. 3) Die kirchliche Sitte verlangt eine innere, bestimmte Ordnung der Predigt, sie verlangt ein Thema, das nach innerer Gliederung in der Predigt ausgeführt wird, und an das sich zur Abrundung (?) des Ganzen Eingang und Schluß anfügt. Auch hiervon liegt unmittelbar kein nöthigender Grund im Begriffe von Auslegung, sondern die kirchliche Sitte ist es, die dieses hinzugethan hat. Endlich 4) ist es nicht etwa dem guten Willen des Einzelnen überlassen, wie er die Predigt ablegen will, frei sprechend, oder sein Manuscript ablesend, sondern jenes ist Sitte, somit dieses ein Verstoß gegen dieselbe." Im folgenden Theile dieses §. scheint nun doch Palmer das Bedürfniß zu fühlen, den Grund dieser Sitte angeben zu müssen. Er sagt aber (S. 317.) nichts weiter als: „also erstens: daß überhaupt bestimmte Zeiten und Tage für die Predigt ausgeschieden und gleichsam prädestinirt sind, das hat seinen Grund darin, daß die Predigt, wie wir sie von Anfang an aufgefaßt haben, ein zum Ganzen des Cultus

gehöriger Theil desselben ist." Ist das aber wohl der letzte und tiefste Grund der Predigt; heißt das, genau genommen, etwas mehr als: wir predigen eben, weil gepredigt werden soll? Doch wir wollen darüber mit dem Verfasser nicht rechten, sondern die Sache selbst unmittelbar in das Auge fassen, und bemerken daher ad 1): wenn Palmer behauptet, „die Predigt schließe sich an die Ordnung der Feste an," so möchten wir gerade die Sache umdrehen und sagen: die Feste, die Sonntags- und Wochengottesdienste u. s. w. schließen sich an die Predigt an; denn ohne diese wäre keine Ordnung der Feste und Sonntage und überhaupt gar keine Feste und Sonntage vorhanden, weil die Predigt von Christo die alleinige Trägerin der Feste, so wie des ganzen kirchlichen Lebens und Bewußtseyns ist. Man könnte uns entgegnen, wir faßten die Predigt unter einem weitern Begriffe auf; allein wir nehmen sie nur vorläufig als ein kirchliches Institut und beharren gleichwohl auf unserer Ansicht. Ad 2) „An sich ist das gesammte Wort Gottes Object der Auslegung" u. s. w. Auch hier möchten wir die Sache gerade wieder umdrehen; denn insofern die Predigt „göttliche Predigt" ist (1 Kor. 2, 1.), kann sie gar nichts Anderes, als das Wort Gottes zum Grunde legen; dieses ist ja eben die Grundpredigt, und wenn nun dieses Wort Gottes in einzelne Theile zerlegt und ausgelegt wird, so ist das nicht von der Sitte, sondern von der Natur der Sache bedingt, indem man ja nicht das ganze Wort Gottes auf einmal auslegen kann. Die kirchliche Sitte, so alt sie immer seyn und bis in die Zeiten Esra's hinaufsteigen mag, hat den Gebrauch der Texte nicht geschaffen, sondern die göttliche Predigt an sich hat es gethan, und die eigentliche Predigt des göttlichen Wortes kann eben so wenig ohne Text, wie ohne Wort Gottes seyn. Ad 3) „Die kirchliche Sitte verlangt eine innere,

bestimmte Ordnung, ein Thema, das nach innerer Gliederung ausgeführt wird" u. s. w. Die kirchliche Sitte thut das nicht, sondern die innere Nothwendigkeit einer Rede an die Gemeinde erfordert diese Ordnung, dieses Thema, diese Ausführung, diese Abrundung, und wir werden später darauf zurückkommen. Hier aber nur die Frage: wie kommt der Mann, der alle Rhetorik von der Predigt verbannt wissen will, zu solchen Forderungen? Denn was ist diese Ordnung, dieses Thema, diese Ausführung, diese Abrundung anders, als Rhetorik und Logik? Wir möchten den Prediger sehen, welcher ohne Rhetorik und Logik und, da es auf die Namen nicht ankommt, sondern auf die Sache, ohne eine bestimmte, innere Ordnung, ohne eine Durchführung des Thema's nach bestimmter, innerer Gliederung u. s. w. eine belehrende und erbauliche Predigt in der Gemeinde halten würde. Auch nennt Palmer (S. 319.) selbst die Predigt ein Kunstwerk. Wie unterscheidet sich aber dieses von der Kunst der echten Rede und Beredtsamkeit? Darin aber hat der würdige Verfasser das vollste Recht auf seiner Seite, wenn er will, daß der Prediger nicht als Künstler auftreten, die Kunst nicht als das vorherrschende Element der Predigt betrachten und überhaupt nie einen andern Werth seiner Predigt suchen soll, als Auslegung des Textes. Doch auch davon später.

Nach diesen einleitenden Betrachtungen sind wir nun da angekommen, wo wir ankommen wollten, nämlich an den letzten Gründen der Predigt in der christlichen Kirche, oder an der Frage, warum in der christlichen Kirche gepredigt werde.

Die Antwort ist einfach diese: weil in Gemäßheit des ausdrücklichen Befehles des Stifters der Kirche (Matth. 28, 19 f.) gelehrt werden soll, und zwar, wie Christus sagt, Alles, was ich euch befohlen habe, oder weil das Evangelium allen Menschen bekannt

werden soll, weil der heil. Geist an das Wort und Sacrament seine Wirksamkeit anknüpft und weil endlich die Gemeinde, die Gemeinschaft der Gläubigen, nur in der, aus der Verkündigung des Evangeliums oder aus der Predigt von Christo sich bildenden Erkenntniß der Wahrheit ihren alleinigen Bestand findet (1 Kor. 15, 1. 2.). So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes (Röm. 10, 17.).

Hiernach ist die Predigt in der Kirche ihrem Wesen nach nichts von der Sitte Abhängiges, sondern die unbedingt nothwendige und schlechthin gar nicht aufzuhebende Fortsetzung der Predigt Christi und seiner Apostel in der christlichen Gemeinde, und empfängt damit ihren Stoff, wie ihre Form.

Betrachten wir nun diesen Stoff zunächst etwas genauer. Man konnte im Geiste einer nun bereits verschollenen Predigtweise sagen: wenn der Stoff der Predigt in allen Zeiten derselbe seyn und bleiben soll, welcher er ursprünglich war, so kann von einer Fortbildung und Fortentwickelung des Christenthums keine Rede mehr seyn, und alle Erbauung ist auf einen und denselben Punkt fixirt. Wir erwidern hierauf vorerst: ein Recht in der Kirche hat nur der hier gemeinte Stoff, wie denn überhaupt dieses Recht auch in der Theologie mehr anerkannt werden sollte. Man kann vielfach streiten darüber, welche Auffassungsweise des Christenthums die richtigere sey, die, welche sich im bisherigen Rationalismus, oder die, welche sich in dem Supernaturalismus und in der christlich-gläubigen und biblisch-getreuen Richtung kund gegeben hat; man kann für jede Seite Gründe vorbringen und auf diesem Wege eine Entscheidung ablehnen; fragen wir aber nach dem historischen Rechte, so kann

nur die christlich-gläubige und biblisch-treue Auffassungsweise den Preis davon tragen; denn diese hat die Geschichte der Kirche allein auf ihrer Seite. Bei der Predigt ist dieses nun vollends außer allem Zweifel; denn sie wurzelt so ganz entschieden in dem Bekenntnisse des christlichen Glaubens, daß sie ohne dasselbe verstummen müßte. Momentane Abweichungen können hier gar nicht in Betracht kommen; denn sie sind Abweichungen, Verletzungen des anerkannten Rechts. Ob die Fortentwickelung des Christenthums darunter leide, kann nur da zur Sprache kommen, wo man Fortentwickelung und Abfall für gleichbedeutend hält, nie aber da, wo man die Fortbildung des Christenthums im Wachsthume in der wahren christlichen Gottseligkeit erkennt, und dafür ist ein weiter, ja ein unendlicher Raum eröffnet; ein Raum, der auf dieser Erde nie ganz erfüllt werden wird; denn gewöhnlich schwebt auch selbst das christliche Bekenntniß noch gar sehr auf der Oberfläche, während die Tiefen desselben erst den Gläubigen allmählich aufgehen. Sonach sind wir denn auch hinsichtlich des Stoffes der Predigt um so entschiedener, als derselbe, ewig alt und ewig neu, für jedes Zeitalter und für jedes Volk paßt und Alles, was das Leben irgendwie berührt, bereitwillig in sich aufnehmen kann, ohne seine Wesenheit im Mindesten zu alteriren. Dieselben Sünder, welche Christus zur Buße gerufen und ihnen die Gnade Gottes angeboten hat, sind noch immer vorhanden, und denselben Trost, welchen die Mühseligen und Beladenen in Christo gefunden haben, suchen wir ebenfalls zu allen Zeiten und unter allen Umständen.

Schwieriger möchte es scheinen, die Form der Predigt auf demselben Wege zu construiren, wie den Stoff; denn, kann man einwenden, gelehrt soll allerdings werden; aber die Art und Weise, wie gelehrt wird, ist doch mehr das Werk der Sitte, als einer innern Nothwendig-

keit; allein es scheint nur also, verhält sich aber gleichwohl anders. Die Form der Predigt hat dieselbe innere Nothwendigkeit, wie ihr Stoff. Es ist nämlich die Gemeinde, welche belehrt werden soll nach dem oben angeführten Befehle des Meisters. Die Gemeinde kann aber nur belehrt werden durch einen mündlichen Vortrag, der sich in die Katechese und in die Predigt spaltet. Hier handelt es sich nun allein von der Predigt, oder von einer auf die vorhergegangene Katechese gebauten Fortsetzung der Lehre durch beständige Erinnerung, Erneuerung, Erweckung und Züchtigung in der Gerechtigkeit. Wie aber sollen diese nothwendigen Bedingungen erfüllt werden? Durch die alleinige Fortsetzung der Form der Katechese? Dieses würde sich bei den ältern Gemeindegliedern nicht ausführen lassen und würde auch den beabsichtigten Zweck nicht erreichen. Es bleibt also nur noch die Form der freien Rede, oder der Predigt, übrig und hier haben wir also den letzten Grund der Predigtform ihrem Wesen nach. Die Predigt wird zu einer Rede an die Gemeinde und zwar zu einer freien Rede; als Rede in diesem Sinne involvirt sie aber alle jene Bestandtheile, welche sie bereits wirklich hat: eine Einheit des Begriffes (Thema), die strengste Ordnung der Gedanken und Erregungen (Disposition), eine angemessene, für die Gemeinde geeignete Sprache (Ausführung) und endlich, da die Predigt eine freie Rede ist, den entsprechenden mündlichen Vortrag. Nicht also die Rhetorik bürdet der Predigt diese Eigenthümlichkeiten auf; die Natur einer nothwendigen freien Ansprache an die Gemeinde, die Natur einer Rede an das Volk thut es und die Sitte spielt dabei, wenn überhaupt irgend eine Rolle, doch eine ganz untergeordnete a).

a) Bei andern öffentlichen Reden, in Volksversammlungen, Kammern u. s. w., gibt es auch eine gewisse Sitte, welche allgemein

Hiermit ist aber nun auch zugleich das Wesen der echten Beredtsamkeit in der Predigt vollständig gerechtfertigt.

Wenn wir uns also in einer freien Ansprache an die Gemeinde ergießen, wenn wir also predigen, so reden wir. Und was heißt das? Das heißt: wir sprechen nicht bloß, wie im gewöhnlichen Leben, sondern wir bedienen uns einer bestimmten, eigenthümlichen Sprachform, welche vorhanden war, bevor es eine Kirche und eine kirchliche Sitte gegeben hat, und die auch bleiben wird neben den übrigen Sprachformen, Poesie und Prosa, wenn jede kirchliche Sitte aufhörte. Wir reden also, und das heißt nun weiter: wir bedienen uns einer Form der Sprache, welche dadurch zur Rede wird, daß sie nicht nur in einer zusammenhängenden, in sich abgeschlossenen Handlung erscheint, sondern auch, von einem erhöhten Interesse des Sprechers (hier vom heil. Geiste) ausgehend, ein erhöhtes Interesse für den Gegenstand, um welchen es sich handelt, in den Zuhörern zu bewirken und zu begründen sucht. Wenn das etwas Verwerfliches seyn soll, so muß man zuvor den Schöpfer anklagen, welcher dem Menschen das Sprachvermögen und das Interesse für Wahrheit gegeben hat; ja man muß noch mehr thun, man muß das Wort in der Gemeinde verstummen lassen und andere Zeichen der Mittheilung dafür erfinden oder anwenden. Soll und kann also die Predigt ohne Beredtsamkeit, d. h. ohne Interesse des Sprechers und der Gemeinde, seyn, weil man die Rhetorik von der Kanzel verbannen will? Zu solchen Consequenzen führt eine solche Theorie, wie sie manche Neuerer haben, ohne zu wissen,

eingehalten wird; aber es ist wohl noch keinem Menschen eingefallen zu behaupten, derartige Reden hingen von der Volks- und ständischen Sitte ab. Sie tragen ihre Nothwendigkeit in sich selbst und nehmen nur äußerlich gewisse Formen der Sitte an.

was sie thun. Wir wollen hier nichts von dem wiederholen, was wir anderwärts, und namentlich in Beziehung auf Palmer, bereits gesagt haben; aber es dürfte auch kaum nöthig seyn, noch ein Wort darüber zu verlieren. Wir wollen mit voller Ueberzeugung einräumen, daß die Redekunst Seiten hat, welche in der Predigt niemals zulässig sind; wir behaupten ferner, daß selbst die Beredtsamkeit im reinen und unschuldigen Sinne des Wortes in der Predigt nur eine untergeordnete Stelle einnehmen, d. h. nie als Zweck, sondern nur als Mittel dienen darf, und daß uns der Geistliche, welcher nur als Redekünstler figuriren will, ein unwürdiger Mensch ist; ja wir wollen sogar wiederholt eingestehen, daß die Predigtweise der reinhard'schen Schule theilweise der Redekunst zu viel Recht eingeräumt hat; nie aber werden wir zugeben, daß die Predigt ohne alle Rhetorik ihre Aufgabe erfüllen kann und daß der Prediger, welcher die geeignete Anwendung von der Redekunst macht, damit aufhöre, ein christlicher zu seyn. Reinhard hat uns erklärt, wie er zu seiner Manier gekommen ist a); er hat uns aber auch (a. a. O. S. 90 f.), wo er von dem Inhalte und der Materie seiner Predigten redet, gezeigt, daß er an der heil. Schrift und an dem kirchlichen Bekenntnisse streng festgehalten habe, was auch seine sämmtlichen Predigten beurkunden. Reinhard ist also durch seine Manier nicht untreu geworden, und derselbe Fall tritt auch bei vielen seiner Schüler ein; sind aber Andere abgefallen, so lag der Grund davon nicht in der Methode, sondern in ihrer falschen theologischen Richtung und in dem Geiste der Zeit. Was man an Reinhard's Predigten getadelt hat und wirklich tadeln kann, lag in seinem mehr reflectirenden als herzlich sich ergießenden theologischen Systeme. Reinhard ist auf der Kanzel mehr denkender Dogmatiker, als

---

a) Vergl. dessen Geständnisse u. s. w., S. 141 f.

tief fühlender Ausleger der heil. Schrift, mehr Supernaturalist, als Pietist im edeln Sinne des Wortes, mehr auf feste und bestimmte theologische Begriffe, als auf Gefühle hinarbeitender Lehrer, und von jenen unklaren Nebelgebilden mancher neuerer Prediger war er ein entschiedener Gegner. Das hat aber überhaupt der Supernaturalismus eigenthümlich, daß er, weil er an den Thatsachen der Offenbarung festhält, keiner Folie mehr dazu bedarf. „Es fällt in die Augen," sprach der also entschiedene Mann (a. a. O. S. 96.), „man wird inconsequent, man verliert ein ausreichendes, Alles bestimmendes und die ganze Erkenntniß regelndes Princip, sobald man einen Mittelweg einschlagen, sobald man die Vernunft und die Schrift nicht subordiniren, sondern coordiniren will" — —. „Auf diesem Mittelwege, der nie zu etwas Anderm führen kann, als zu einer rhapsodischen, aus ungleichen Materialien bestehenden und daher nirgends zusammenhängenden, nirgends mit sich selbst einstimmigen Erkenntniß, glaubte ich die meisten Theologen zu erblicken, welche an der Reinigung des christlichen Lehrbegriffs arbeiteten" — —. „Dadurch kam in die ganze Theologie etwas so Unsicheres und Schwankendes, daß von einem Systeme gar die Rede nicht mehr seyn konnte." — Doch wir wenden uns wieder zu unserm Gegenstande zurück. Wir haben uns bei einer andern Gelegenheit schon gegen den Mißbrauch der Redekunst erklärt a). Wenn, haben wir schon gesagt, die Predigt in den bisherigen Zeiten der Kunst zu viel eingeräumt hat, was wir nicht in Abrede stellen, so lag die Schuld davon nicht in dem rhetorischen Elemente an sich, sondern darin, daß, weil das Christliche zurückstand und so gut wie ganz aufgegeben war, das Rhetorische Alles in Allem seyn, daß, weil man für die Predigt kei-

a) Wesen und Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen. 4. Aufl. 1. Bd. §. 27.

nen Stoff mehr hatte, die Form und die Darstellung allein aushelfen mußte. Das rhetorische Element hatte also nicht den wahren Inhalt der Predigt verdrängt, wie man anzunehmen scheint, sondern es war nur als ein Ersatzmittel an die Stelle desselben getreten, und wurde um so emsiger ausgebeutet, als man vom heil. Geiste verlassen war. Eben so wenig soll aber nun das wieder zu seinem Rechte in der Kirche gekommene Christliche das Rhetorische verdrängen, sondern es soll ihm nur seine rechte Stelle in der Predigt anweisen und es zwar als ein wichtiges, jedoch als ein stets untergeordnetes Moment benutzen, wozu es auch seiner Natur nach bestimmt ist. Die Predigt ist und bleibt daher eine Rede und der Prediger ein Redner, aber ein Redner Gottes. Die Predigt ist und bleibt ihrer äußern und innern Gestaltung nach ein Werk der Wissenschaft und der Kunst und würde ihren Zweck aufgeben, wollte sie das nicht mehr seyn, was ja auch die Gegner zugestehen.

Ist aber nun also das Wesen der Predigt, als Rede in der Gemeinde, gerechtfertigt und anerkannt, ist man also in dem Principe einverstanden, so muß man es auch in den natürlichen und nothwendigen Consequenzen seyn. Dahin rechnen wir die einzelnen Theile, welche man bisher in der Homiletik, als wesentliche Stücke der Predigt, aufgeführt hat: die Erfindung, die Anordnung, die Ausführung und den Vortrag, und mögen nun diese Theile herstammen, woher sie wollen, sie sind, weil unbedingt nothwendig, auch ferner festzuhalten. In der Lehre von der Erfindung handelt es sich zunächst von dem Thema, als Synthesis der Vorstellungen, und dann von den Materialien zur Ausführung oder Zerlegung des Hauptsatzes. Nicht jeder Satz, den man aufstellt, hat die nöthigen Eigenschaften, um eine Predigt daraus zu bilden. Von dem Thema fordert daher die Rhetorik (und nach dem Bisherigen dürfen wir wohl diese Disciplin

ohne Schüchternheit mit Namen nennen): Einheit, Bestimmtheit, Klarheit, Inhalt mit nothwendiger Beachtung des Umfanges einer Predigt, Interesse, Würde u. s. w. Sollen diese Eigenschaften dem Thema fehlen; können und dürfen sie fehlen? Leider fehlen sie nur zu oft, weil man der Predigt als Rede in der Gemeinde zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Und was ist die Folge davon? Ein Thema, dem die Einheit fehlt, ist ein logischer Widerspruch und kann als solcher die Gemeinde zu keiner Einheit der Erkenntniß führen; ein Thema, welchem die Bestimmtheit und Klarheit fehlt, liefert das sprechendste Zeugniß, daß der Prediger selbst nicht im Klaren ist, also auch seine Zuhörer nicht in das Klare bringen kann; ein Thema ohne Inhalt hat nichts, was an die Gemeinde gebracht werden könnte; ein Thema endlich ohne Interesse u. s. w. erregt kein Interesse. Es liegt hier ein großes Geheimniß unserer Wirksamkeit als Prediger verborgen. Möchte es mehr erkannt und entdeckt werden! Es ist aber schon viel gewonnen, wenn nur die Wichtigkeit des Thema's erkannt wird. Man darf indessen auch den Text zum Thema machen, woraus alsdann die Homilie gebildet werden kann, eine Predigtform, welche zwar häufig bestritten worden ist, gleichwohl, wird sie gehörig angewendet, gerechte Anerkennung verdient und mit der bessern Zeit zuverlässig auch wieder mehr in Anwendung kommen wird; denn nur vermittelst der Homilie erhält die Auslegung des Textes ihr volles Recht, und wird die Homilie, wie sie soll, zu einem in sich vollendeten Ganzen gebracht, so erweckt sie ein ungleich größeres Interesse und ungleich größere Erbauung, als die synthetische Predigt a).

---

a) Palmer (a. a. O. S. 448.) kommt hier mit seiner kirchlichen Sitte in Verlegenheit; denn er spricht sich für die Homilie aus, muß aber freilich der kirchlichen Sitte nachgeben, nach welcher

Ein weiteres Moment der Predigt, als Rede in der Gemeinde, liegt in der Anordnung des Stoffes oder in der Disposition. Wir haben oben gezeigt, wie richtig und treffend Palmer die Nothwendigkeit der bestimmten Ordnung, der innern Gliederung in der Predigt, ja sogar der Abrundung des Ganzen durch Eingang und Schluß anerkennt; allein den eigentlichen Grund davon verkennt er gänzlich, wenn er (a. a. O. S. 319.) sagt: „Eine Disposition, die Disposition eines Thema's, die geordnete Ausführung derselben, verlangt die kirchliche Sitte deßhalb, weil, wie wir in den ersten §§. sagten, die freie Persönlichkeit durch den Gedanken, als durch die das Subjective zu objectivem Gelten erhebende Macht, sich inmitten der Gemeinde offenbaren und aussprechen muß; der Gedanke, das Denken kann nun allerdings nicht anders in einer Predigt das herrschende Princip werden, als durch — — Disposition" u. s. w. Wir möchten die unbedingte Nothwendigkeit der logischen Anordnung des Stoffes in der Predigt einzig und allein darin finden, daß dasjenige, was nicht gehörig geordnet erscheint, auch nicht klar gedacht seyn und also auch keinen klaren Begriff der Sache in der Gemeinde hervorbringen kann, womit aber die ganze Wirkung der Rede aufgehoben wird. Die kirchliche Sitte hat damit nichts gemein; vielmehr warnt der Apostel (1 Kor. 14, 27 f.) vor dieser Sitte und will, daß, wenn Jemand mit der Zunge rede, ein Anderer es auslegen, und wenn kein Ausleger vorhanden wäre, der Zungenredner schweigen soll. Das Verständniß, welches bei der Gemeinde bewirkt werden soll und muß, ist

---

die Homilien nur als Ausnahme gelten, während doch die altkirchliche Sitte für die Homilie ist. Palmer weiset auch das unbegründete Urtheil Schleiermacher's über die Homilie, wonach dieselbe nur großentheils als kleine, an einander gereihte Predigten erscheint, mit Recht ab.

also der letzte Grund einer richtigen Gedankenordnung, und dieses geht so weit, daß selbst scheinbar geringe Verstöße gegen die logische Ordnung in der Predigt den Zusammenhang stören, den Zuhörer abstoßen und ihn um alle Früchte der Erbauung bringen. So ist es z. B. überaus häufig und fast zur Sitte geworden, daß Themata ganz anders behandelt werden, als sie sich ankündigen, daß die Eintheilung (die Division oder Partition) die eigentliche Absicht des Predigers gänzlich verrückt, daß Theile herbeigezogen werden, welche zur Sphäre des Thema's gar nicht gehören, daß nichts gehörig erschöpft wird, sondern daß Wiederholungen auf Wiederholungen, Digressionen auf Digressionen folgen, und daß der verlassene und betrogene Zuhörer mit heißer Sehnsucht auf das ersehnte „Amen" wartet — lauter Folgen einer vernachlässigten oder falschen logischen Anlage des Stoffes. Uebrigens handelt es sich hierbei gar nicht um eine übliche Eintheilungsweise, welche eine ganz zufällige Form ist; wir verlangen keine fünffache Nutzanwendung, nicht einmal eine sclavische Nachahmung irgend eines bedeutenden Predigers, und sey es auch des trefflichen Reinhard's; wir wollen nichts, als innere Ordnung und festen Zusammenhang der Gedanken, und sind der Zustimmung aller vernünftigen Homileten ganz gewiß. Wir vermögen aber auch auf der andern Seite die Ansicht von Erdmann (über den Organismus der Predigt in den theol. Studien und Kritiken. 1834. III. S. 581.) nicht zu theilen, wenn er sagt: „Die Eigenthümlichkeit dieser Methode besteht darin, daß, nachdem ein Gegenstand der Predigt bestimmt ist, nun gewisse Gesichtspunkte (τόποι der Sophisten) hinzugebracht und mit Hülfe derselben eine Masse einzelner, gänzlich von einander unabhängiger Prädicate (?) zu jenem Gegenstande als dem Objecte hinzugefügt werden, so daß sich eine Menge einzelner Urtheile ergeben, durch deren Ausführung und Beweis die

Predigt gebildet wird." Wir könnten unsere Alten, die denn doch keine Sophisten waren: Aristoteles (τέχνη ῥητορική), Cicero (de inventione, Topica), Quinctilian (instit. orat.), gegen den geschätzten Verfasser zur Hülfe rufen; allein wir wollen dieses nicht, weil wir sie nicht brauchen und glauben, daß nur Mißverständnisse zu beseitigen sind, Mißverständnisse aber, welche, werden sie nicht entfernt, junge Prediger irre leiten können. Wir haben uns bereits gegen jede manierirte und schulmäßige Dispositionsweise erklärt; wir lassen gern jedem Prediger Freiheit, nach seiner Weise zu disponiren; aber wir wollen Einheit, Ordnung, Klarheit, was ja unsere Gegner auch wollen und oft genug hervorheben, wie wir bei Palmer nachgewiesen haben, und weil wir nun in dem Zwecke einverstanden sind, so werden wir es auch in dem Mittel dazu werden, sobald wir uns nur verständigen. Man wird uns zugeben, daß ein jeder Begriff oder ein jedes Thema, welches dem Prediger gegeben wird, verschiedene Seiten habe, nach welchen es aufgefaßt werden kann; hier behauptet die Freiheit ihr volles Recht, und wir wollen nicht, daß diese einer bestimmten Methode, sey sie auch die reinhard'sche, aufgeopfert werde. Aber eben so wird man uns auch einräumen müssen, daß jedes Thema, unter allen Umständen, seine nothwendigen Seiten habe, welche schlechthin aufgenommen werden müssen. Ist z. B. das Thema „die Feindesliebe" gegeben oder gewählt, so muß nothwendig zunächst ein klarer Begriff davon entwickelt und den Zuhörern zum Bewußtseyn gebracht werden; denn sonst entsteht nichts als ein Umherspringen, ein Tappen im Nebel, und die Sache wird mit einigen matten „O" und „Ach" abgethan. Ist nun der Begriff von Feindesliebe aufgestellt, dann ist es ferner eben so nothwendig, zu den Motiven überzugehen; denn es handelt sich ja nicht bloß um den Begriff, sondern um ein Thun und Leben, und die Pre-

digt soll dieses bewirken. Hiermit ist aber nun schon eine Topik gegeben, welche nicht von den Sophisten, sondern von der Logik oder vom gesunden Menschenverstande und von dem Zwecke der Predigt schlechthin gefordert wird. Eben so ganz gewiß, weil logisch, ist es, daß zu dem Inhalte eines Thema's keine Theilvorstellungen gezogen werden können, welche nicht dazu gehören, und daß kein Begriff mit dem Begriffe, in dessen Umfang er gehört, coordinirt werden kann, daß also die logischen Gesetze von intensiver und extensiver Größe, oder von Inhalt und Umfange, streng eingehalten werden müssen. Darüber also ist und kann kein Streit seyn. Unsere Gegner wollen, wie wir, strenge Ordnung. Palmer sagt (a. a. O. S. 438.): „Hätte man überhaupt auf genaues Ordnunghalten, auf sorgfältige Oekonomie der Gedanken so viel Gewicht gelegt, so wäre das mit vollem Rechte geschehen; auch wir halten nicht wenig auf strenge Ordnung, auf innere Einheit, sogar bei denjenigen Reden, denen selbst die eifrigsten Dispositionscensoren das Disponirtseyn großmüthig erlassen, bei den Casualreden." Ferner: „Wenn wir die reinhard'sche Dispositionsart nicht für die (alleinige) Norm halten, so ist damit, eben weil es noch ein anderes Disponiren gibt, dem Disponiren selbst keineswegs das Todesurtheil gesprochen; diese kirchliche Sitte und Ordnung (?) hat sich noch keineswegs überlebt" (a. a. O. S. 441.). Endlich: „Wer nicht zuvor denken gelernt, Logik studirt hat, ehe er an die Homiletik geräth, dem hat diese nichts mehr beizubringen" (S. 561.). In letzterer Beziehung bemerken wir nur beiläufig: es ist für den Prediger nicht genug, vorher Logik studirt zu haben, sondern die Homiletik muß zugleich die Anwendung der Logik in bestimmten Fällen zum Bewußtseyn bringen, und darum zieht auch die Homiletik die Logik bei der Lehre von der Disposition sehr sorgsam zu Rathe. — Aber wenn man denn so vielen Werth auf die

Logik legt, wie doch hier offenbar geschieht, wogegen kämpft man denn nun eigentlich an, und zwar so hartnäckig, daß man fast überall auf denselben Gegenstand zurückkommt? Gegen die reinhard'sche Manier? Wir wenigstens haben niemals die Manier von Reinhard als die allein seligmachende Norm zu disponiren empfohlen, haben diese Methode auch nie sclavisch nachgeahmt, so viel wir auch sonst diesem großen Muster verdanken; auch ist uns von andern Homiletiken nichts der Art bekannt, wenn gleich manche Prediger Reinhard nachgeahmt haben. Oder kämpft man gegen Manier überhaupt? Dann möge man nur bedenken, daß jeder Prediger seine Manier hat, daß auch Palmer sie haben und daß dieselbe von der Individualität gar nicht zu trennen seyn wird. Wir lassen aber jedem Prediger seine Manier und räumen ihm auch das Recht dazu ein, dafern er nur die Ordnung befolgt, welche die Gesetze des Denkens vorschreiben. Es muß also bei dem modernen Widerspruche gegen die reinhard'sche Manier und gegen Rhetorik und Logik noch etwas Anderes zum Grunde liegen, und wir glauben, uns nicht zu irren, wenn wir dieses Anderweitige theils einer gewissen Schule, deren Meister doch gewiß richtig dachte, theils einem zwar an sich löblichen, aber sich selbst nicht klar bewußten Streben zuschreiben, die Predigt von den Fesseln des Heidenthums zu erlösen. Wir gehen aber noch weiter und sagen: es läßt sich wohl annehmen, daß eine bloße willkürliche Gruppirung der Momente eines Textes, nach der freiesten Wahl des Predigers, ohne alle streng logische Gliederung der Theile ebenfalls momentan erbauen könne; gewiß aber wird diese Methode sich nicht auf die Dauer bewähren und ganz gewiß wird dadurch das Fundament aller Erbauung, die klare, bestimmte Erkenntniß der Wahrheit, nicht gefördert; vielmehr bewirkt eine solche Predigt höchstens nur einen vorübergehenden sentimental-religiösen Genuß, ohne eigentliche

Stärkung und Befestigung in der Wahrheit. Dabei darf endlich nicht unbemerkt bleiben, daß der Prediger, welcher selbst noch nicht so recht fest ist in seinen Grundsätzen, gar gern in einer unbestimmten, schwebenden und schwankenden Methode das Heil findet, um damit der scharfen und bestimmten Ausprägung des Begriffes auszuweichen.

In die Begriffssphäre der Disposition gehört nun auch die Lehre vom Eingange oder von der Einleitung als nothwendiger Bestandtheil. Hierbei behauptet nun zwar die kirchliche Sitte ein gewisses Recht; denn es hängt von ihr ab, ob die Predigt mit einem Gebete, oder mit einer Einleitung, oder mit beidem zugleich beginnt, oder ob erst nach Verlesung des Textes der Uebergang zum Thema als Einleitung betrachtet wird. Allein das Wesen der Einleitung an sich bleibt von der kirchlichen Sitte ganz unberührt, weil es auf einer innern Nothwendigkeit beruht und man den Zuhörer unmöglich plötzlich in mediam rem versetzen kann a). Wir können uns daher auch hier wiederum nicht mit Palmern einverstanden erklären, glauben jedoch, daß nur Mißverständnisse obwalten, welche mit leichter Mühe beseitigt werden dürften. Er bekämpft mit Nachdruck die Einleitung und insbesondere eine Stelle (Wesen u. Beruf d. evang. Geistl.), worin wir sagen: „welche Materie der Prediger wählt, sie ist, aus dem Zusammenhange gerissen, eine fremde und muß daher vermittelst der Einleitung in ihren eigenthümlichen Zusammenhang versetzt werden. Es ist nicht darum zu thun, auditorem attentum, docilem, benevolum reddere, nach Cicero und Quinctilian, sondern darum, den Ideenkreis zu eröffnen, in welchem man

a) Nicht erst Reinhard hat die Einleitung in die Predigt eingeführt, sondern die weit ältern Homileten legten den größten Werth auf das Exordium. Man vergleiche nur J. J. Rambach: Praecepta homiletica, herausgegeben von Fresenius. Gießen 1736. Cap. I.

sich bewegen und die Materie behandeln will" a). Nun fragt Palmer: „warum denkt man denn nicht an den vorausgehenden Text?" Und fügt weiter hinzu: „nein, wenn wir eine Materie wählen, so wissen wir sie nicht (auch der Zuhörer nicht?) außer ihrem Zusammenhange, sondern der Text ist's, den wir auslegen; durch den Text ist der Ideenkreis, in welchem sich die Predigt bewegt, hinlänglich eröffnet; die Materie ist keine fremde; denn der Text gibt sie" (S. 563.). Aber gibt denn auch der Text die Seite an, von welcher im Augenblicke der Prediger denselben behandeln will, und bietet nicht ein jeder Text verschiedene Gesichtspunkte dar? Erfährt also der Zuhörer aus der bloßen Ablesung des Textes, welche Seite der Prediger dieses Mal aufnehmen und darstellen will? Und doch soll er dieses wissen, und zwar nicht durch einen Sprung vom Texte auf das Thema, sondern durch eine gehörige Einleitung oder durch einen deren Stelle vertretenden Uebergang. Man sieht also klar, daß eine gewisse vorgefaßte Meinung hier im Spiele ist, und daß, wenn man die Sache in ihrer wahren Gestalt auffaßt, ein ganz anderes Resultat herauskommt.

Was übrigens die Stellung der Einleitung betrifft, nämlich vor oder nach dem Texte, so mag hier die kirchliche Sitte einigen Einfluß haben; wir aber geben der Einleitung vor dem Texte unbedingt den Vorzug, weil wir aus langjähriger Erfahrung wissen, daß, wenn die Einleitung gehörig behandelt und also wirklich eine Einführung in den Ideenkreis des Predigers wird, die Gemeinde ungleich höher für den Text interessirt wird, als wenn man sogleich mit Ablesung des Textes beginnt; ja wir haben mehrmals sagen gehört, daß, nach einer gelungenen Einleitung, der Zuhörer wahrhaft gespannt wor-

---

a) Palmer citirt nach der 2. Aufl. I. S. 273. (eigentlich S. 275.). Wir müssen aber bitten, dasjenige zu vergleichen, was wir bereits in der 4. Aufl. I. §. 50. S. 362. auf die palmer'sche Bemerkung erwidert haben.

den sey, nun den Inhalt des Textes zu vernehmen. Andere Prediger haben vielleicht andere Erfahrungen gemacht; darum eben soll man jedem Geistlichen seine Weise lassen, wenn sie nur nicht offenbar den Zweck der Predigt stört oder ganz aufhebt.

Wir wenden uns nun noch zur Ausführung der Predigt und zum Vortrage derselben, um auch hier die letzten Gründe aufzusuchen und hervorzuheben. Leider aber zwingt uns Palmer, hier mit ihm abermals in die Lehre von der Disposition zurückzukommen. Er sagt (a. a. O. S. 520.): „die Einheit des Textes repräsentirt sich im Thema, die Mannichfaltigkeit in der Ausführung." Fragen wir nun, worin denn diese bestehe, so erhalten wir keine sichere Antwort. Palmer sagt (S. 521.): „Wir finden uns hier eigentlich erst mit den Homiletikern an dem Orte zusammen, wo sie die ganze Lehre von der Disposition abzuhandeln pflegen, während wir nach unserer Anordnung schon mit einem Fuße darüber hinausschreiten in das Gebiet der Ausführung." Es wird nun die gewöhnliche Lehre von der Disposition bekämpft und derselben vorgeworfen, ihr Disponiren bestände in nichts Weiterm als darin, vorläufig ein Schema von Theilen und Untertheilen zu machen, das dann zuletzt durch die Ausführung zu einem vollständigen Gewebe wird. Insbesondere wird gegen den Verfasser dieses die Topik verworfen. Bald aber zeigt es sich denn doch, daß dieses nicht gehen will. Es heißt (S. 522.): „Allein nun ist die Frage, ob wir, uns ganz im Bereiche der Auslegung haltend, solcherlei Kategorien, wie z. B. Quelle, Wesen und Folgen rc., völlig verschmähen sollen. Einen Fall haben wir bereits im vorigen §. zugegeben — —. Allein wir sind ihrer (der Kategorien) noch immer benöthigt, nämlich sowohl da, wo der Text so kurz und einfach ist, daß er kein Mannichfaltiges anbietet (wer aber wird einen solchen Text wählen?), als auch da, wo es sich darum handelt, die Textgedanken, wie sie im Thema

eine bestimmte Gestalt angenommen haben, nun auszuführen." Also — setzen wir hinzu — immer. Warum aber kämpft denn Palmer gegen die Topik also an? Wir bleiben bei unserer schon anderwärts und hier wieder ausgesprochenen Ansicht: die Erfindung ist es, welche aus dem Texte das Thema, als Synthesis, und die darin liegenden einzelnen Momente oder Materialien zur Predigt entwickelt und schafft; die Disposition ist es, welche diese Materialien ordnet und in den erforderlichen organischen Zusammenhang bringt, und die Ausführung ist es, welche vermittelst der stylistischen Darstellung die Umrisse ausfüllt und zu einem Ganzen der Darstellung vollendet. Doch wollen wir hierüber nicht weiter streiten, sondern wir wollen nur zeigen, daß nicht die kirchliche Sitte oder Form, wie Palmer (S. 523.) will, sondern ein anderer Grund diese von uns gemeinte Ausführung verlangt. Wir dürfen hier das Beispiel eines Malers wählen. Sein Thema ist eine Landschaft, eine Figur u. s. w. Hat er dieses, so bildet er zuerst Umrisse; er disponirt sein Thema. Und nun bringt er Licht und Schatten, Leben und Ausdruck in sein Werk, das ist die Ausführung. Darf aber nun wohl Eines oder das Andere fehlen, wenn ein vollständiges Gemälde herauskommen soll? Nun dann ist auch unsere Sache entschieden; wir müssen einen Stoff, Umrisse und eine Ausmalung haben, soll eine Predigt zu Stande kommen. Und da nun der Styl nichts Anderes ist, als die eigenthümliche Fassung und Form des Ausdrucks, die plastische Darstellung unserer Gedanken und Gefühle, so sind wir auch vollkommen berechtigt, nur in dem Style die Ausführung zu finden. Hiervon schweigt freilich die kirchliche Sitte, nicht aber die Wissenschaft. Diese verlangt vielmehr: Sprachrichtigkeit, Sprachreinheit, Deutlichkeit, Kürze, Einfachheit, Würde und endlich Schönheit des Styls mit den für die Kirche geeigneten Figuren und Tropen, und zwar nicht etwa deßwegen, damit der Prediger als Re-

dekünstler und Declamator gefalle, sondern deßwegen, damit der Gedanke und das Gefühl jederzeit den geeignetsten, würdigsten und ansprechendsten Ausdruck finde; denn die Predigt wird für die Gemeinde gehalten und soll wirken. Dieses kann aber der beste Gedanke nicht, wenn er ungeeignet, unwürdig, abstoßend vorgebracht wird a). Uebrigens hat das Ankämpfen gegen die stylistische Darstellung schon theilweise Früchte getragen. Wir begegnen in neuern Zeiten nicht selten einer fühlbaren Vernachlässigung der Sprache, und ginge es so fort, so kämen die Zeiten eines Geiler's von Kaisersberg wieder, welcher einst in einer Predigt den Leib mit dem alten Esel und die Seele mit dem jungen Esel verglich und die Anforderung stellte: „also dein leib und dein seel sattel Got dem Herrn, daß er daruff mög sitzen." Oder: „diese drei Genß beissent uns. Die erste Ganß, die uns beisset, ist hoffart; sie ist groß, graw, grob; die zweite Ganß ist Geiligkeit; sie ist schwarz, besch..." u. s. w. Indessen ist es wirklich bei unserm Palmer nicht so schlimm mit der Gegnerschaft gemeint. Er führt (S. 593.) selbst eine Stelle als Muster von Hofacker an, welche sehr gelungen ist, aber beinahe nur aus Tropen besteht: „O, süßer Schlaf auf rauhem Boden und unter steinharter Decke; aber ein Schlaf in Jesu Armen! O, sanfter Tod, da der Herr Jesus angerufen wird und als Todesüberwinder zur Seite steht und die Seele mit seinem Gnadenfittige deckt! O, großer Triumph des Lebens über den Tod, wenn der müde

a) Ohne weitere Beispiele dafür anzuführen, welche man (Wesen und Beruf des evang.-christlichen Geistl. 4. Aufl. I. §. 62.) findet, berufen wir uns auf Goethe, der, so viel wir wissen, von einer gewissen Schule noch nicht, wie Reinhard, verworfen wird. Goethe hat oft die gewöhnlichsten, ganz aus dem Volksleben entnommenen Gedanken und Anschauungen, aber er weiß denselben durch die Form des Ausdruckes so viel Weihe zu geben, daß sie allgemein ansprechen und als treffende Sentenzen im Volke fortleben.

Pilger schon die Palme der Ueberwinder zu seinen Häupten rauschen hört, wenn der, den die Welt ausspeit und vertilgt von der Erde, niederkniet und ruft: Herr! behalte ihnen diese Sünde nicht."

Was nun schließlich den mündlichen Vortrag der Predigt betrifft, so herrscht hier allerdings die kirchliche Sitte vor, daß die Rede frei vorgetragen und nicht abgelesen werde, allein dieser kirchlichen Sitte liegt ein weit tieferer Grund unter, als bloßes Herkommen; denn, wiewohl wir eine gute Predigt, vom Concepte abgelesen, ungleich lieber anhören, als jenes Salbadern aus dem Stegreife, und wiewohl der Gebrauch eines Conceptes doch in der Regel eine Vorbereitung auf die Predigt von Seiten des Geistlichen beurkundet, was außerdem sonst oft schwer zu erkennen ist, so muß doch im Allgemeinen anerkannt werden, daß ein freier Vortrag mehr als unmittelbares Erzeugniß der vollen Brust des Predigers erscheint und sonach auch auf die Zuhörer tiefer einwirkt, daß der Prediger sich in der Handlung der Predigt ungezwungener bewegt, daher auch besser vorträgt, wenn er nicht ängstlich jeden Augenblick nach seinem vorliegenden, oft nur mit Mühe versteckten und darum immer lähmenden Papiere hinsehen muß, und daß endlich durch den freien Vortrag den Zuhörern manche Verlegenheit erspart wird, welche dieselben unwillkürlich mit dem Prediger theilen.

Die Action des Predigers könnte dadurch einigermaßen mit der kirchlichen Sitte in Verbindung gebracht werden, daß der Prediger in der Regel von der Kanzel herab redet und also nur mit dem obern Theile des Körpers, insbesondere mit den Armen und Händen, agirt. Aber im Uebrigen hat die Action einen viel tiefern Grund und Sinn; sie ist die Fortsetzung und der Ausdruck des innern Lebens in den Mienen, Geberden und Bewegungen und kann naturgemäß bei innerer Erregung des Spre-

chers gar nicht fehlen. Daß dessen ungeachtet oft so unrichtig und für die Zuhörer abstoßend agirt wird, hat seinen Grund in einer übeln Angewöhnung oder in einer besondern Unbeholfenheit des äußern Benehmens und der äußern Haltung überhaupt, welchem Uebelstande aber durch einige Bildung sehr leicht begegnet werden kann.

Fassen wir nun noch zum Schlusse das bisher Gegebene in wenige Worte zusammen, so müssen wir sagen: die letzten Gründe der Predigt in der christlichen Kirche sind: das Wort Gottes und die Rede. Das Wort Gottes will und soll fortwährend der Gemeinde zum vollen Bewußtseyn gebracht werden, und je mehr dieses geschieht, desto mehr ist die Gemeinde erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist; desto mehr wird der ganze Bau in einander gefüget und wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn (Ephes. 2, 20 f.). Da aber das Wort Gottes auf keine wirksamere Weise an die Gemeinde gebracht werden kann, als vermittelst der Rede, so erhält diese Form der Sprachdarstellung hiermit ihr unveräußerliches Recht und bedingt zugleich alles Weitere, wodurch die Rede zur Rede wird, ohne damit irgendwie dem Zwecke der Predigt, oder der christlichen Erbauung, zu nahe zu treten. Eine wahrhaft wissenschaftliche Homiletik kann sich daher auch nur um die zwei gegebenen Momente: das Wort und die Rede, oder um Materie und Form in ihrer unzertrennlichen Einheit, bewegen und nur beiläufig die Modificationen berühren, welche durch die kirchliche Sitte herbeigeführt werden, weil diese nichts Wesentliches ändern oder gar aufheben. Wir hoffen, unser Palmer, dem wir freundlich die Bruderhand reichen, wird sich zu einer größern Einheit des Begriffes erheben und aus den in seiner Homiletik vorliegenden vielen schätzbaren Materialien eine neue Arbeit hervorgehen lassen, wozu er offenbar einen entschiedenen Beruf hat.

2.

Der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte.

Von

D. C. B. Hundeshagen,
Professor der Theologie in Bern.

(Schluß.)

XVIII. An den Albigensern und Stedingern hatte die Kirche ein furchtbares Exempel statuirt; in den Bettelorden hatte sie den religiösen Volksgeist eingefangen und zum Gehorsame gebracht. Aber der Weg der Strenge, wie der der Gelindigkeit, führte nur temporär zum Ziele. Die Protestation war nur gedämpft, nicht unterdrückt. Bald nach dem Albigenserkriege brach die politische offener hervor, als jemals, in den weltbewegenden Kämpfen des hohenstaufischen Friedrich II. mit den Päpsten seiner Zeit, und nicht lange nach dem tragischen Untergange dieses großen Kaiserhauses erneuerte sie sich in den Streitigkeiten Philipp's des Schönen mit Bonifacius VIII. Dinge, welche man sich bis dahin kaum in die Ohren zu raunen gewagt hatte, wurden nun laut in die Welt hinein gerufen, wurden zur That. Die öffentliche Meinung fing an, offen mit der Hierarchie zu brechen. Im Volke, das unter den Kämpfen zwischen weltlicher und geistlicher Macht Unsägliches gelitten hatte, verbreiteten sich Weissagungen bald von der Wiederkehr des alten, bald von dem Aufstehen eines neuen Friedrich, der endlich die Pfaffen vertreiben sollte. Die Hierarchie jener

Zeit, von der Klugheit ihrer Vorfahren verlassen, wußte das Bettelordenelement nicht mehr mit nachgiebiger Schonung zu behandeln und rief es daher zu neuer Feindschaft auf. In diese Zeit nun fällt die schon bezeichnete merkwürdige Episode der geschichtlichen Bewegung unseres Gegenstandes. Sie entwickelte sich aus unscheinbaren Anfängen. Um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts lebte in Parma Gerardo Segarelli [a]), ein junger Mann von niederem Stande, gering an Vermögen und Bildung, aber durch einen starken Hang zur religiösen Contemplation und eine schwärmerische Einbildungskraft ausgezeichnet. Das Ideal eines Lebens nach Art der Apostel und ersten Christen hatte ihn lebendig ergriffen; um es zu verwirklichen, meldete er sich im Jahre 1249 zur Aufnahme in den Franciscanerorden. Er wurde abgewiesen, angeblich als zu unwissend und einfältig, vielleicht aber, weil man schon damals darauf ausging, in dem Orden die Elemente einer undisciplinirten Religiosität eher auszumerzen, als zu verstärken. Sich selbst überlassen, steigerte sich der ursprüngliche Gedanke noch mehr zu schwärmerischer Lebhaftigkeit. Seine Phantasie fand in der oftmaligen Betrachtung eines Lampendeckels in der Franciscanerkirche zu Parma, auf welchem die Apostel mit Sandalen an den Füßen und langen Mänteln um die Schultern abgebildet waren, mehr und mehr Nahrung. Zuletzt reifte in ihm die Einbildung, daß ihn Gott ausersehen habe, den ausgestorbenen Orden der Apostel wieder zu erwecken und, gleich diesen, die ruchlose und unbekehrte Welt zur Buße zu rufen. Plötzlich erschien

a) Vgl. über das Folgende: Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Helmstädt. 1746. S. 218 ff. Krone, Fra Dolcino und die Patarener, historische Episode aus den piemontesischen Religionskriegen. Leipzig. 1844.

er in langem Haare und Barte, in einem weißen Rocke von grobem Tuche, Hals und Rücken in einen Mantel von starker weißer Leinwand gehüllt, strickumgürtet und mit Sandalen an den Füßen — gerade so, wie er die Apostel auf dem Lampendeckel gesehen hatte — vor dem Publicum. Bald darauf entschlug er sich seines ganzen Besitzthumes, verkaufte sein Häuschen und bestieg den Communalstein, von wo der Podesta die Bürger anzureden pflegte, um den Gelderlös den herbeigeeilten Armen auszuwerfen. Nun erst begann sein Beruf. Er durchwanderte die Straßen und mahnte zur Buße; seinen Unterhalt erbettelte er, leistete aber Verzicht auf jegliche Bequemlichkeit. Anfänglich blieben seine Bemühungen ohne Anklang bei dem Volke. Nach und nach aber sammelten sich immer Mehrere um ihn; die sogenannten Apostel wurden eine so ansehnliche Körperschaft, daß sie selbst die Franciscaner zu Parma in ihrem Einflusse bedrohen konnten. Seit 1274 stand Gerardo als Oberhaupt an der Spitze und sendete seine Boten in alle Welt, die Irrenden zu bekehren und die Länder mit dem wahren Glauben zu beglücken. In Spanien, Frankreich, Deutschland, besonders aber in der Lombardei gewann er neue Anhänger. Sie gaben vor, von Gott denjenigen Geist erhalten zu haben, der einst in den Aposteln gewohnt habe, und daß sie ebenso, wie die Apostel, unmittelbar dazu ausersehen seyen, durch die Welt zu gehen, von Almosen zu leben und Buße zu predigen. So nannten sie sich unter einander nach der Weise der ersten Christen Brüder und Schwestern, lebten in strenger Armuth, durften weder Häuser, noch Vorrath auf den andern Morgen, noch etwas, das zur Bequemlichkeit gehörte, besitzen. Wenn der Hunger sich regte, so sprachen sie den Ersten Besten um Speise an und nahmen, was man ihnen gab, sangen vor und nach der Mahlzeit

ein Lied, wie sie überhaupt meistens unter Anstimmung des Salve Regina das Land durchzogen. Begüterte Personen, welche zu ihnen übertraten, mußten dem Besitze ihrer Güter entsagen und dieselben dem gemeinschaftlichen Gebrauche der Brüderschaft überlassen. Diese Armuth hielten sie für den größten Schmuck ihrer Gemeinschaft. Wo keine vollkommene Armuth ist, sagten sie, kann auch keine Heiligkeit seyn. Dieß waren Ansichten, welche von jeher in der römischen Kirche Geltung gehabt hatten. Da sie auch sonst öffentlich nichts lehrten, was dem Glauben der Kirche zuwider gewesen wäre, ferner wahrscheinlich nicht Alle zum herumziehenden Leben sich verpflichteten, sondern auch eine Classe von Tertiariern bestand, denen Ansässigkeit, Ehe, Erwerb durch Arbeit, nur unter der Bedingung der Armuth und Gütergemeinschaft, gestattet war, so traten sie dadurch in die gleiche Reihe mit zu jener Zeit sehr häufigen Erscheinungen. Hatte ja doch der Franciscanerorden auf ganz ähnliche Weise angefangen, und war doch Gerhard kein ärgerer Schwärmer, als der heil. Franz. So verflossen wohl mehr als zwanzig Jahre, ehe man in der Apostelgemeinschaft etwas Gefährliches erblickte, und sie hatte daher Zeit genug, sich besonders in der Lombardei auszubreiten. Allein bedenkliche Grundsätze hatten doch von Anfang an in ihr schon Raum gewonnen. Wir rechnen hieher nicht eine Erneuerung des alten Syneisaktenunwesens, wonach jeder wandernde Bruder eine Schwester in Christo mit sich führen durfte, und zwar nicht als Weib, sondern als Gehülfin; auch nicht, daß angeblich zur Ueberwindung des Fleisches im Verkehre mit diesen Gefährtinnen eine Vertraulichkeit gestattet war, welche nothwendig zum Unterliegen des Fleisches und zu einer schändlichen Art von Wollust führen mußte. Die Kirche hätte dazu wohl ein Auge zugedrückt; auch scheint von jener Erlaubniß

vertrauten Verkehrs wirklich seltener Gebrauch gemacht worden und die Sittlichkeit der Partei im Ganzen besser gewesen zu seyn, als ihr Ruf. Schlimmer war in den Augen der Kirche ihre Lehre vom „innern Gehorsam" oder von dem Vorzug einer freien Unterwerfung unter das Gesetz des apostolischen Lebens vor der durch eine fesselnde Ordensregel und kirchliche Autorität normirten. Das kaum beschwichtigte Element ascetischer Independenz und der Laienreformation war hiemit wieder erwacht. Am allerschlimmsten aber waren die Rückschlüsse, welche sie von der apostolischen Armuth zu machen sich erlaubten. Kann Heiligkeit nur mit und durch Armuth bestehen, so ist die gegenwärtige Kirche sammt ihren Vorstehern nicht heilig und apostolisch. Denn die Apostel lebten einst nicht in Reichthum und Gemächlichkeit, in Palästen und wohlgebauten Klöstern, wie die jetzigen Geistlichen und Mönche. Daher war die Kirche zu Rom allerdings vor Alters die Braut Christi, als sie noch von armen Bischöfen regiert ward; jetzt aber ist sie die große Hure und das Thier mit sieben Köpfen, von denen Johannes weissagt. Die Laster der Päpste und der Bischöfe haben Gott bewogen, das ganze Ansehen und alle diejenige Gewalt, die Jesus der Kirche verliehen hat, von ihr zu nehmen. Seine Liebe und Erbarmung will die ganze Gemeinde durch Herstellung der alten Reinigkeit und Unschuld erneuern. Zur Ausführung dieses großen Werkes sind Gerhard und seine Nachfolger erweckt worden. Der Geist der Apostel ruht auf ihnen und ist nirgends außer ihrer Gemeinde anzutreffen. Aus ihr soll eine reinere Kirche, bessere Bischöfe, ein besserer Papst, als die bisherigen, seit Sylvester durch Reichthum und Einmischung in Welthändel verderbten, hervorgehen. Wer also selig werden will, der muß Babel verlassen und in die Gemeinde der Apostel eintreten. Diese Lehren wur-

den nicht öffentlich vorgetragen, weil, wie die neuen Apostel sagten, ihnen zwar, gleich ihren Vorgängern, der heilige Geist zu Theil geworden sey, es aber Gott noch nicht gefallen habe, ihnen auch den Geist der Kraft und der Stärke zu schenken. Sie theilten dieselben nur denen mit, die sie vorher geprüft hatten, und besprachen den Zustand der Kirche in geheimen nächtlichen Zusammenkünften, in denen wahrscheinlich auch die heil. Schrift gelesen ward. Allmählich aber erwachte jedoch gegen die Apostel ohngeachtet dieser Behutsamkeit der Argwohn der Hierarchie. Der Bischof von Parma ließ um 1280 Gerhard in Haft bringen, behielt ihn sechs Jahre lang in derselben, ohne ihn jedoch hart zu behandeln, und begnügte sich am Ende damit, ihn als einen einfältigen Schwärmer aus der Diöcese zu verweisen. Gleichzeitig aber wurden auch einzelne Anhänger Gerhard's eingezogen und nicht als gleich unschuldige Schwärmer befunden. Vielmehr fand sich der Bischof bewogen, über die gefahrdrohende Secte an seinen Oheim, den Papst Honorius IV., zu berichten. Dieser verbot zwar 1286 in einer eigenen Bulle die neue Verbindung, befahl den Mitgliedern, die auffallende Kleidung abzulegen und die Bußpredigten zu unterlassen, den Gläubigen aber, jenen Bettlern keine Almosen mehr zu spenden; auch sprach er davon, daß einzelne dieser eigenmächtigen Apostel von der Ketzerei angesteckt seyen. Allein keineswegs verdammte er die ganze Partei als ketzerisch oder unsittlich, sondern motivirte sein Verbot bloß durch Berufung auf das von seinem Vorgänger Gregor X. erlassene Gesetz, wonach außer den bestehenden keine neuen Bettelorden mehr geduldet werden sollten. Als diese Bulle nichts fruchtete, so erließ Nikolaus IV. im J. 1290 eine zweite, die aber ebenfalls die Apostel, welche das Geheimniß ihrer Verschwörung gegen Kirche und Klerus gut zu bewahren wußten,

nicht stärker bezüchtigte, als die erste. Sie waren indeß nunmehr Widerspenstige, Uebertreter wenigstens disciplinarischer Statuten, und dieß sammt dem auf ihnen lastenden geheimen Argwohne war hinreichend, um ihnen an verschiedenen Orten ernstere Verfolgungen zuzuziehen. Aber auch diesen wußten sie zu entgehen, indem ihnen ihre höchst laxen Grundsätze über den Eid gestatteten, sich loszuschwören, mit der geheimen Absicht, demnächst nach ihrer Befreiung das alte Leben wieder fortzusetzen. Dieß begegnete namentlich mehrere Male den geistlichen Gerichten mit Gerhard selbst, und hatte zuletzt die Folge, daß der Urheber der neuen Gemeinschaft, als des Rückfalls in eine Ketzerei schuldig, der er eidlich entsagt hatte, im J. 1300 zu Parma dem Flammentode übergeben wurde. So starb ein Mann, welcher keine einzige Glaubenslehre der damaligen Kirche, ja nicht einmal die allgemeine hierarchische Form ihrer Regierung angefochten, der nur lebendiger einen Wunsch genährt hatte, den damals unverhohlen Millionen theilten, die Kirche von Verderbnissen gereinigt zu sehen, und der sich in schwärmerischer Einbildung selbst zum Reformator berufen glaubte. Was noch nicht ein Jahrhundert früher dem Stifter des Franciscanerordens zur Heiligsprechung verholfen hatte, das Nämliche überlieferte ihn jetzt dem Scheiterhaufen. Allein die Folgen blieben nicht aus. Wenn die neuen Apostel ihre Furchtsamkeit vor der Welt damit entschuldigt hatten, daß ihnen Gott noch nicht den Geist der Kraft und der Stärke geschenkt habe, so pflegten sie stets hinzuzusetzen, daß dieser Stand der Furcht nicht immer dauern, sondern nach etlichen Jahren auch für sie ein Pfingsten kommen werde, an welchem sie, mit göttlicher Stärke angethan, dasjenige getrost vor der ganzen Welt ausrufen würden, was sie jetzt nur Einigen ins Ohr sagten. In ihrem Sinne ging diese Hoffnung in Erfüllung. Nach Gerhard's

Hinrichtung trat an die Spitze der Partei Dolcino, ein Mann von großen, vielseitigen Talenten, nicht gemeiner Bildung, unbeugsamer Charakterstärke, feurigem Schwärmergeiste, eben in die Blüthe des Mannesalters eingetreten. Er stammte aus dem vornehmen Geschlechte der Tornielli in Novara. Sein Vater war einer der vielen Priester, welche damals im Mailändischen noch den Päpsten zum Trotze in der Ehe lebten, daher seine Geburt bald als ehelich, bald als unehelich bezeichnet wird. Bei einem Priester zu Vercelli erhielt er eine gelehrte Bildung, floh aber aus dessen Hause, als ihn die Entwendung einer Geldsumme ohngeachtet eines offenen Eingeständnisses in bedenkliche Verwickelungen zu bringen drohte. Bei einem längern Aufenthalte zu Trient in Tirol wurde er zuerst mit den Sendboten Segarelli's bekannt und schloß sich bald mit lebhaftem Enthusiasmus an dieselben an, nachdem er kurze Zeit als Novize in dem Humiliatenorden zugebracht und so die Verderbniß der Kirche und des Mönchsthums näher kennen gelernt hatte. Die Bekehrung und Entführung einer Nonne von hoher Schönheit und ausgezeichneten Geisteseigenschaften, Margerita von Trank, die er als Knecht im Dienste des Nonnenklosters zu bewerkstelligen gewußt hatte, nöthigte ihn, aus Tirol zu fliehen. Margerita als Gehülfin mit sich führend und eine Schaar entschlossener Ketzer im Gefolge, welche er zum Kampfe gegen die Hierarchie aufgerufen hatte, kam er in die Lombardei, verband sich dort mit der großen Apostelgemeinde und wurde durch seine gewaltige, unwiderstehlich hinreißende Beredtsamkeit bald deren Haupt, auch noch zu Lebzeiten Segarelli's neben diesem als solches anerkannt. Nach vielfachen Verfolgungen verließ er den Boden Italiens und wendete sich mit einem Theile der Gemeinde, die damals schon 4000 Männer zählte, nach Dalmatien. Seine dortigen Schick-

sale sind unbekannt, wie überhaupt die ganze Chronologie seiner Geschichte vor dem Jahre 1300 sehr unsicher. Drei Lehrbriefe, wovon einer vom Jahre 1300 und aus Dalmatien, schrieb er während dieser wenig gekannten Epoche. Ihr Inhalt, prophetische Weissagungen, läßt uns seine Lehre als eine weitere Entwickelung der ältern segarellischen durch einen zwar schwärmerisch erhitzten, aber energischern und reicher gebildeten Geist erkennen, der namentlich eine große Belesenheit in den prophetischen Büchern der heiligen Schrift geschickt für seine Zwecke zu benutzen verstand. Alle drei — nur zwei besitzen wir noch vollständig — fingen mit der Versicherung an, daß er dem Glauben der römischen Kirche in allen Stücken aufrichtig zugethan sey [a]), erörtern dann aber die schon bekannten Grundsätze von der Stellung der Apostelgemeinde zu der entarteten Hierarchie und wenden sich zuletzt zu einer prophetischen Ueberschau des Reiches Gottes in der Vergangenheit und Zukunft. Dolcino schließt sich

---

a) Dieß läßt sich auch auf keine Weise bezweifeln. Krone (S. 35.) schreibt ihm zwar eine Lehre zu, welche derjenigen der Brüder und Schwestern des freien Geistes vollkommen gleicht, und beruft sich dabei auf handschriftliche, von dem piemontesischen Gelehrten Baggiolini in seiner Schrift: Dolcino e i Patareni, notizie storiche. Novara. 1838. benutzte Quellen, aber ohne diese neue Ansicht gegen Mosheim's oben von uns wiederholte Meinung und die Aeußerungen Dolcino's selbst in seinen Briefen näher zu begründen. Ein Einfluß jener Secte auf Dolcino wäre nun zwar keineswegs undenkbar; die sittlichen Verirrungen beider in Beziehung auf den Geschlechtstrieb mögen sich im Einzelnen häufig geglichen haben. Aber außer Stand, die Schrift des Piemontesers selbst vergleichen zu können, und in Benutzung alter häresiologischer Documente, wahrscheinlich von Gegnern, nicht ohne Grund vorsichtig, scheint es uns räthlicher, einstweilen von Mosheim nicht abzugehen. Um so schwerer vereinbar mit seiner Ansicht scheint uns der enkomiastische Ton, in welchem der Verfasser der sonst höchst gründlichen und lehrreichen Monographie von seinem Helden redet.

in letzterer Beziehung in der Hauptsache an die Weissagungen Joachim's an, welche damals, nach den spätern Zeitbegebenheiten mannichfach interpolirt und besonders mit gehässigen Zusätzen rücksichtlich der römischen Curie vermehrt, vorzüglich durch die spiritualen Franciscaner in Umlauf gesetzt worden waren. Das Eigenthümliche besteht besonders darin, daß Dolcino den drei Weltperioden Joachim's noch eine vierte beifügt. Während Joachim in prophetischer Voraussicht ascetischer Gemeinschaften im Style der spätern Bettelorden mit diesen das höchste Ziel erreicht sieht und seine drei Weltperioden schließt, erkennt Dolcino zwar die Verdienste des heiligen Franciscus und Dominicus an, die Ihrigen zur Liebe der Armuth und Niedrigkeit, zur Verachtung des Geldes und der Gewalt geführt zu haben, aber ihr Streben hat sich als eitel erwiesen für die Dauer. Franciscaner und Dominicaner haben Häuser gebaut und in diesen das Erbettelte angehäuft; sie sind dadurch so schlecht geworden, als alle übrigen Mönche und die ganze Kirche überhaupt. Daher ist es der Kirche zuträglicher, daß die ganze Mönchsverfassung aufgehoben, von dem äußern zum „innern Gehorsam" übergegangen und die erste apostolische Art zu leben wieder eingeführt wird. Dieß hat Bruder Gerhard begonnen und damit den vierten Stand der Kirche aufgerichtet, der bis ans Ende der Welt währen wird. Einstweilen muß freilich diese heilige Gemeinde Alles dulden, was ihre Vorbilder, die Apostel, erduldet haben; die Geistlichkeit, ein Theil des Volkes, viele Tyrannen und Mächtige, alle Mönche, besonders aber die Bettelmönche verfolgen dieselbe. Aber die Herrschaft dieser Knechte des Teufels wird nicht mehr lange bestehen. Die Zeit ist nahe, wo die Gerichte des Herrn einbrechen und durch einen von Gott gesendeten starken Helden alle Bischöfe und Geistlichen umkommen werden. Dieser Held, der schon nach Verfluß von drei Jahren erscheinen wird,

ist ein anderer Friedrich, Friedrich, Sohn des Königs Peter von Arragonien. Er wird sich auf den kaiserlichen Thron setzen, alle frühern Kaiser an Macht und Herrlichkeit weit übertreffen und über die ganze Welt herrschen. Zehn von ihm bestellte Könige werden über Italien regieren, und wenn er das weltliche Regiment bestellt hat, wird er an die Besserung des geistlichen denken. Zuerst wird er den Papst Bonifacius VIII., dessen Greuel, Bosheiten und Sünden schon längst zu Gott um Rache schreien, mit Krieg überziehen, schlagen und mit allen seinen Cardinälen tödten. Darauf kommt die Reihe der Erwürgung durch das göttliche Schwert Friedrich's an alle übrigen Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen. Nur die werden das Leben behalten, welche in Zeiten von Babel ausgehen und sich der Apostelgemeinde zugesellen. Nach dieser erschrecklichen Ausrottung der Geistlichkeit wird Ruhe und Friede auf dem ganzen Erdboden herrschen. Gott selbst wird auf wunderbare Weise einen heiligen Papst auf den Stuhl Petri heben, der dem Apostel Petrus gleichen wird. Unter diesem wird Bruder Dolcino mit seinen Aposteln in völliger Freiheit durch die ganze Welt gehen und das Evangelium allenthalben predigen. Ihr Wort wird Frucht bringen und die ganze Kirche wird eine reine und lautere Gemeinde des Herrn werden. Bevor sie die Reise antreten, wird Gott den Geist der Kraft und Stärke eben so reichlich über sie ausgießen, als über die ersten Apostel am Pfingsttage. Aber nur vierthalb Jahr wird dieser neue glückselige Zustand dauern. Dann erscheint der Antichrist und groß wird durch ihn Noth und Verfolgung auf Erden. Allein Gott rettet Dolcino und seine Jünger durch Versetzung ins Paradies; an ihrer Stelle steigen Henoch und Elias herab und predigen wider den Antichrist. Dieser läßt sie tödten und beherrscht dann viele Jahre in ungestörter Ruhe die Welt, bis er durch die Macht des Herrn selbst vertilgt

wird. Dann kommen Dolcino und die Seinigen wieder auf die Erde herab und bekehren Alle, die der Antichrist am Leben gelassen hat, zum Evangelium, und in dieser Zeit wird Dolcino auf dem Stuhle Petri sitzen und die Stelle des Papstes vertreten. Alles dieß ist schon vom Propheten Jesaias und vom Evangelisten Johannes in der Apokalypse vorhergesagt worden. Dieß sind die Lehren, welche Dolcino seiner Gemeinschaft in feuriger, gleichnißreicher Beredtsamkeit anzueignen wußte. Sie schlossen den Haß, die Sehnsucht, die Liebe, die Hoffnung eines großen Theiles der Zeitgenossen in sich. Selbst als seit Gerhard's Hinrichtung viele andere Apostel das gleiche Schicksal betraf, als die kecken Weissagungen nicht eintrafen und Dolcino nur durch künstliche Wendungen und weitere Vertröstungen diesen Mißstand zu verdecken vermochte, blieb das Vertrauen der Apostel zu ihm unerschüttert, ja der Haufe war im steten Zunehmen. In seinen mündlichen Vorträgen wußte er immer die Seite zu treffen, welche bei der Menge den lautesten Anklang fand: den Gegensatz der reichen, üppigen Kirche und des armen, entbehrenden Volkes. Der Kleiderpracht setzte er seine und der Seinen dürftige Bedeckung, dem kostbaren Kirchengeräth ihr Entbehren solchen Glanzes entgegen; stolzen Palästen eine niedere Hütte, Laubwerk oder Höhlen; üppigen Gelagen ihr Kleienbrod, Wurzeln und spärliche Gemüsekost; sein eigenes strenges Beobachten der vorgeschriebenen Fasten der bequemen Auslegung, welche die Geistlichkeit für sich den Fastengeboten gab; dem epikurischen Leben die eigene Strenge und Scheu, den Genüssen aller Art ihr Entsagen [a]. Leidenschaften dieser Art, unter den begeisternden Einfluß einer religiösen Idee gestellt, können in einer Schaar, welche mit der Zunahme ihrer Anzahl zugleich ein Gefühl ihrer

a) Krone, S. 35.

Macht erhält, nicht anders als einen energischen Drang zum Handeln erzeugen, um so mehr, wenn ein solches offensives Handeln als die einzige Schutzwehr gegen Verfolgungen sich darbietet. Die Geistlichkeit und die Machthaber Italiens waren eifrig bemüht, dem Umsichgreifen der gefährlichen Secte Einhalt zu thun, als gegen Ende des Jahres 1303 Dolcino mit einer Abtheilung seiner Anhänger plötzlich in den piemontesischen Alpen erschien. Predigend bekehrte er zu seinem Glauben die armen Gebirgsbewohner und schuf sich einen dem Meister auf Leben und Tod ergebenen Anhang. Einer Lawine gleich erstarkte derselbe, als Dolcino, die rauhen Höhen verlassend, der Ebene zueilte, wo ein größerer Wirkungskreis seiner harrte. Rasch war die Feste Gattinara in der Diöcese Vercelli genommen, eben so rasch am rechten Ufer der Sesia an einem günstigen Punkte eine andere Feste gegründet. Von diesen Punkten aus führte er, durch ein bedeutendes militärisches Talent, durch eigene und fremde Tapferkeit unterstützt, einen stets siegreichen Parteigängerkrieg in den Gebieten von Vercelli, Novara und Montferrat. In den Burgen befehligten unterdessen theils kriegskundige Hauptleute, theils die schöne, hochherzige Margerita über Männer und streitbare Weiber. Ueberall warf Dolcino den Widerstand, der sich ihm entgegenstellte, nieder, zwang die Bewohner des Landes, Leben und Freiheit durch Lieferung von Lebensmitteln zu erkaufen, und kehrte blutig und beutebelastet in seine Festen zurück. Ueberall aber begleitete auch die siegreichen Waffen die Predigt der Armuth, der brüderlichen Gleichheit, des Hasses gegen die Reichen und Besitzenden. Aus dem seit Jahrhunderten von ketzerischen Bewegungen durchzogenen Alpenland und der Lombardei strömten ihm daher stets neue Anhänger zu; aber auch Hirten, Flüchtlinge, Abentheurer und eine wachsende Anzahl armer, von den Feudalherren ausgesogener Bauern suchten vor der endlosen Bedrückung

ihrer Tyrannen Hülfe unter den Fahnen der Patarener, wie jetzt mit einem verbreiteten Ketzernamen die Schaar Dolcino's genannt wurde. An der Spitze eines für jene Gegenden und Zeiten bedeutenden Heeres von 5000 Mann war Dolcino das Haupt eines religiös-communistischen Bauernkriegs in Piemont. Geistliche und weltliche Herren der heimgesuchten Gebiete zitterten vor dem kühnen Patarener. Vergeblich war der Fluch der Kirche, vergebens täuschende Friedensunterhandlungen, in welchen man Dolcino Amnestie und Anstellung als Condottiere von Vercelli versprach. Eine drohende Hinweisung auf die Verderbniß des Klerus war die Antwort. So vergaßen endlich geistliche und weltliche Herren des Landes ihre tausend Zwistigkeiten untereinander und schlossen einen Bund zur Vernichtung der Patarener, den am meisten heimgesuchten Bischof von Vercelli an der Spitze. Aber die tapfersten der Landleute, zum Theile durch grobe Mißgriffe des Bundes veranlaßt, ganze Gemeinden und Bezirke hatten sich an Dolcino angeschlossen und mit Mühe brachte der Bund, dem es an Geld fehlte, ein Heer von 2000 schlecht disciplinirten und bei schlechter Bezahlung und Furcht vor dem gewaltigen Gegner nicht gerade sehr kampflustigen Söldnern zusammen. Aber was vermochte dieser Haufen gegen den Kern des Patarenerheeres, gegen Leute, welche, freiwillig allem auf Besitz ruhenden Glücke, wenn es ihnen je zu Theil geworden, entsagend, mit dem Bettelsack auf dem Rücken das zur Existenz Unentbehrlichste sammelten und jedes, wenn auch wohlmeinende, Anerbieten zur Verbesserung ihres physischen Zustandes ablehnend, geeinigt durch einen religiösen Gehorsam gegen ihren Anführer, mit unbeugsamen Muth für ihre Ueberzeugungen kämpften und starben! Es kann nicht in unserer Absicht liegen, die Einzelnheiten des Krieges, welcher vier Jahre lang zwischen dem Bunde und Dolcino geführt wurde,

hier zu erzählen a). Die äußersten Kraftanstrengungen jener ganzen furchtbar heimgesuchten Gegend brachten endlich ein den Patarenern überlegenes, 7000 Mann starkes Heer zusammen, unter tapfern, zum Theil ausländischen Condottieren. Man wußte dasselbe zwar ebenfalls zum Theile durch religiöse Motive zu entflammen und Dolcino wurde mehr als einmal genöthigt, sich aus der Ebene in die unwirthbare Gebirgseinöde zurückzuziehen. Aber lange vermochten weder Gefahr, noch Entbehrung, weder die mit aller Schlauheit auf sie unternommenen Jagden in den Gebirgseinöden und Schluchten, noch die entsetzlichste Hungersnoth und Kälte, noch endlich die an den Gefangenen geübte raffinirteste Grausamkeit den Glauben und die Standhaftigkeit der Patarener wankend zu machen. Unentschieden schwankte die Wage des Kriegsglücks hin und her; unerwartet brachen durch geheimes Einverständniß des meist ergebenen Landvolks, über die Pläne der Gegner in der Regel genau unterrichtet, aller Pfade und Schliche kundig, zum Gebirgskriege von Jugend auf abgehärtet, die Leute Dolcino's an einem Orte hervor, wo man sie am wenigsten vermuthet hatte, überfielen ihre sorglosern Feinde und verbreiteten Mord, Schrecken und Verwüstung. Ihr Haß mit Sengen, Brennen, Rauben und Morden traf am meisten geistliche Wohnstätten. Verwildert gaben beide Heere jede Grausamkeit dem Feinde doppelt zurück. Entsetzliche Greuel wurden auch von den Patarenern verübt und in Dolcino's späterem Charakter entwickeln sich sichtbar früher unbekannte Züge von finsterer Wuth und Grausamkeit. Allein er wie die Seinigen blieben ihren ascetischen Principien unerschütterlich treu. Nur einmal in der höchsten Noth brach man die Fasten durch Essen vom Fleische getödteter Pferde, Hunde und Mäuse in den verschneiten

a) Ausführlicher als Mosheim erzählt sie Krone S. 39 ff.

Alpen; zur Fastenzeit 1306 aber genossen die Patarener lieber mit Fett geschmelztes Heu, als daß sie vom Gebote Gottes abgewichen wären. Viele starben elendiglich an Schwäche und Krankheiten, die von dieser entsetzlichen Nahrung entsprangen. Weniger durch die Tapferkeit der Feinde, durch Abkühlung des Fanatismus, durch einzelne Fälle von Desertion, Verrath und Meuterei und andere in solchen Kriegen häufige Erscheinungen, erlagen die auf den eisigen Höhen des Monte Zebello zusammengedrängten Patarener endlich der Gewalt des Hungers. Am 23. März 1307 erstiegen die Katholischen Dolcino's verschanztes Lager auf jenem Berge. Von neunzehnhundert, die unter einem Walle von verhungerten Leichen noch am Leben geblieben waren, leisteten hundert solcher, die wenigstens noch stark genug waren, um auf den Knieen zu kauern, mit dem Dolche den letzten Widerstand. Alle wurden niedergemetzelt; nur Dolcino, der da kämpfte, bis der letzte Mann gefallen war, und die schöne Margerita wurden gefangen abgeführt und erlitten mit ungebeugter Standhaftigkeit, er zu Vercelli, sie zu Biella unzählige, ausgesuchte Martern, zuletzt erst die des Flammentodes. Unauslöschlich aber haftet noch jetzt in den Gemüthern der piemontesischen Landleute jener Gegenden die Erinnerung an Personen und Begebenheiten.

XIX. Mit dem vierzehnten Jahrhunderte tritt in den Verhältnissen Europa's eine große Veränderung ein. Die Macht des Papstthums ist seit dem unglücklichen Ausgange der Kämpfe Bonifacius VIII. mit Frankreich gebrochen, die öffentliche Achtung vor demselben dahin, seitdem es sich zum sclavischen Werkzeuge der französischen Politik erniedrigt hat und daraus am Ende ein lange dauerndes Schisma erfolgt ist. Eine Schwächung der Landeshierarchie war davon unzertrennlich. Der weltliche Staat emancipirt sich seitdem in raschem Fortschreiten immer mehr von der Bevormundung der Kirche. Die

Unzufriedenheit mit derselben ist zwar unter dem Volke keineswegs gehoben, aber vorwiegender und härter empfindet es doch von nun an den Druck der Feudalherren. Zeugniß dafür geben eine Reihe von Bauernaufständen: die Jacquerie in Frankreich (1358), die Empörung Wat Tyler's in England (1381), der Käsebrödter in den Niederlanden (1491), des Georg Dosa in Ungarn (1514), als die größern Bewegungen dieser Art. Während frühere Volksaufstände besonders wider Geistliche und Mönche gerichtet sind, gelten die genannten ausschließlich den weltlichen Herren; von der Kirche ist nicht die Rede; Mönche sind zum Theile sogar deren Anführer und Lobredner. Nur die häufigen kleinern Bewegungen unter dem Landvolke des südlichen Deutschlands seit der zweiten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts gehen zum Theile gegen Bischöfe und Aebte, was sich aus den besondern Verhältnissen der deutschen Hierarchie genügend erklärt. Neben der politischen gewinnt auch die religiöse Opposition eine andere Gestalt. Sie dringt in die höhern und gebildeten Classen vor. Aus der Reihe der Gelehrten, der höhern und niedern Priesterschaft treten Zeugen der Wahrheit wider die Verderbniß der Kirche auf; unter dem Schutze der erstarkten weltlichen Macht organisiren sich Reformbestrebungen innerhalb der Kirche selbst zu den großartigen Manifestationen der Concilien zu Pisa, Costnitz und Basel. Ob dadurch jenen Trieben entsprochen worden sey, welche in dem Volke durch die Secten entzündet worden waren, läßt sich billig bezweifeln. Wenigstens schleicht die ketzerische Opposition im Stillen fort, spannt unter verschiedenen Namen ihre Netze allenthalben hin aus und behält auch fortwährend ihre für unsern Hauptgegenstand so bedeutsame Richtung. Aber als ob sie, von dem allgemeinen Umschwunge mitergriffen, gleichsam auf Zeiten sich hätte einrichten wollen, welche mehr und mehr auch welt-

lich-politisch zu werden anfingen, so entwickelt sie ihre socialistischen Ideen von nun an nicht bloß in größerem Umfange und mehrerer Unabhängigkeit von einer lästigen Ascese, sondern auch in directerer Beziehung auf die durch die Staatsorganisation in einen idealen Zustand der Gesellschaft eingedrungenen Störungen. Der Gedanke einer Socialreform spinnt sich an einem neuen Faden fort: der Verbreitung pantheistischer Vorstellungen unter dem Volke. Wir wissen, daß der Dualismus, sobald er darauf ausgeht, das kosmische Seyn zu begreifen, nothwendig in den Pantheismus übergeht, alle Bewegung in der Natur, alle Spontaneität und Intellectualität im Menschen als das Leben einer das All durchdringenden Weltseele fassen muß. Wir kennen ferner eine Gestaltung der ascetischen Idee, in welcher diese nach der vermeintlichen Vernichtung der Materie den Triumph vollendeter Entsinnlichung feiert, das subjective Leben, von den Schlacken der Materie gereinigt, zum göttlichen sich potenzirt. Beide Erscheinungen sind sich nahe verwandt, begegnen einander im gleichen Hauptgedanken. Die erstere, vom Objectiven ausgehend, findet am Ende in allem Subjectiven das Objective wieder, im Ich den Gott, der das All durchdringt; die andere, vom Subjectiven aufsteigend, gelangt durch den Stufengang reinigender Entsinnlichung zuletzt auf den Punkt, auf welchem sie nicht mehr im Stande ist, vom Objectiven, Göttlichen das eigene Selbst zu unterscheiden. Die erstere vollzieht den gemeinsamen Gedanken intellectuell, die zweite praktisch. Beiderlei Gedankenfolge ist nicht von Haus aus das Werk der großen Menge. Die Erzeugung des theoretischen Pantheismus zeigt sich überall als das Ergebniß eines gebildetern Abstractionsvermögens; nicht minder setzt jene gipfelnde Ascese stets eine ungewöhnliche Energie des — wenn auch sich selbst mißverstehenden — sittlichen Geistes voraus. Wie aber der Pantheismus für den bloßen

Verstand das Räthsel des Daseyns allerdings am vollständigsten löst, so hat er auch, einmal unter dieselbe geworfen, für die Menge etwas überraschend Einleuchtendes. Vornehmlich aber öffnet sich dadurch dem Asceten eine ganz neue Gedankenwelt. In die nächtliche Umschattung des Ich durch die Materie, aus deren Banden jenes frei zu werden sucht, fällt der Gedanke, daß das Ich nicht das erst zur Gottähnlichkeit zu bildende Individuelle, sondern daß es von Haus aus Gott selbst sey. Wie schwindet da der Gegensatz, mit welchem es bis dahin rang! Ist das Ich, der inwendige, geistige Mensch Gott selbst, natura Gott, warum sollte er dann erst durch Kampf göttlich zu werden trachten? Dem Gottwesen kann sein unvertilgbarer Charakter von Selbstgenugsamkeit nicht verloren gehen durch die Verbindung mit einem wesenlosen Aeußern. Es bedarf daher keines fortgesetzten Kampfes mit dem Fleische; vielmehr gibt es nur einen Act des Kampfes und des Sieges; es ist der: die Gottheit des Ich wissend zu vollziehen. Ist das sich als Gott wissende Subject hiermit frei geworden, so ist jener Kampf einzig die Sache derer, welche noch auf der Stufe der Unfreiheit des Bewußtseyns stehen. Ebenso behalten alle jene auf den Zustand der Unfreiheit berechneten bürgerlichen und kirchlichen Institutionen nur für den Unfreien eine Bedeutung; der Freie ist davon emancipirt; er folgt lediglich dem Gesetze des Geistes. — Wir haben in dieser Gedankenfolge die psychologische Genesis einer Sekte, welche für unser Thema wesentlich in Betracht kommt. Daß in der gewaltigen Begriffsarbeit der Scholastik, trotz der Fesselung durch die kirchliche Autorität, auch der Pantheismus einmal an die Reihe kommen mußte, war unausbleiblich. Es geschah seit Anfang des 13. Jahrhunderts mit dem wachsenden Einflusse der aristotelisch-averroistischen Naturphilosophie zuerst durch die beiden pariser Lehrer Amalrich von Bena und David von Di-

nanto. Freilich ließ die Ahndung der Kirche nicht lange auf sich warten; aber gerade die Verfolgung verhalf dem pantheistischen Samen zu wuchernder Ausbreitung. So fiel er auch unter das Volk, unter welchem der pantheistische Zug gewisser Gattungen praktischer Mystik dem speculativen Pantheismus längst den Boden bereitet hatte. Hier aber im populären Bewußtseyn mußten sich die vernichtenden sittlichen Consequenzen jener Denkweise, welchen die Wissenschaft stets wenigstens zu begegnen sucht, nothwendig in der unverhülltesten, rohesten Gestalt zu Tage legen. Ergriffen wurde vor Allen jener Theil des Volkes, der in einem zweifelhaften, wenn nicht feindseligen Verhältnisse zur Kirche stand, die aller Schwärmerei leicht zugänglichen Begharden, ein Name jetzt von ausgedehntester Bedeutung. Das mühsame Ziel alles ascetischen Strebens ließ sich nach der neuen Theorie bequem anticipiren; es entstand aus ihr die weit verzweigte Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes, ein laut redendes Beispiel von den Zielen, denen durch den Pantheismus die Menge zugetrieben wird. An der Spitze ihres Systems stand der Grundsatz: quod Deus sit formaliter omne quod est. Nur Gott ist das wahre Seyn, die Wesenheit in allen Dingen, die Creaturen sind an und für sich nichts. Gott aber ist vorzugsweise da, wo Geist ist, also im Menschen; durch reine Geistigkeit ist der Mensch selbst Gott, die göttliche und die menschliche Natur fallen in Eins zusammen. Der gute und gerechte Mensch wirkt das Nämliche, was Gott wirkt; er hat mit Gott Himmel und Erde geschaffen, er ist mit Gott Erzeuger des ewigen Wortes, Gott kann ohne ihn nichts thun. Ein solcher Mensch war Christus; aber die Gottmenschheit ist nicht etwas ihm specifisch Eigenes, sondern was der Vater in göttlichen Dingen dem eingebornen Sohne, das hat er ganz und gar auch uns gegeben. Der Mensch ist der eingeborne Sohn Gottes,

den der Vater von Ewigkeit gezeugt hat. Sobald der Mensch mit Verzichtleistung auf alles Creatürliche mit der Totalität seines Bewußtseyns und Willens in Gott sich versenkt und aufgeht, so sind für ihn alle Unterschiede und Gegensätze des Lebens nicht mehr vorhanden, er ist in Allem, was er ist und thut, wenn es auch Andern Uebel oder Sünde dünkte, gut und selig. Gott ist weder gut noch böse; ihn gut nennen wäre so viel, als wenn man das Weiße schwarz nennen wollte; seine Herrlichkeit offenbart sich gleichmäßig in allen Dingen, auch in allem Uebel, sowohl der Schuld, als der Strafe. Daher wenn Gott will, daß ich in irgend einer Weise sündige, so darf ich nicht wünschen, diese Sünde nicht begangen zu haben; dieses erkennen ist allein die wahre Buße. Der Wille Gottes aber gibt sich darin kund, daß sich der Mensch zu einer Handlung disponirt fühlt. Also wenn der Mensch tausend Todsünden begangen hätte, falls er dazu disponirt gewesen, so darf er nicht wünschen, sie nicht begangen zu haben. Gott hat auch nicht eigentlich äußerliche Handlungen geboten; kein äußerer Act ist gut und göttlich, sondern es kommt Alles nur auf die gottgeeinigte Gesinnung an. Die Sünde ist überall nur die Besonderung an sich. Dieß war die Lehre von dem freien Geiste, welche jetzt unter dem Volke große Fortschritte zu machen anfing. Meist starke und gesunde, aber rohe und unwissende Leute aus den geringern Ständen, Bauern und Handwerker gaben ihr bürgerliches Geschäft auf und zogen in eigenthümlicher, mit Kapuzen versehener Kleidung im Lande umher, um da und dort bei Brüdern und Schwestern einzukehren, geheime Zusammenkünfte zu halten, ihre Lehren auszubreiten und sich mühelos bequeme Tage zu machen. Sie erklärten die Kirche für verdorben und suchten überall das Volk gegen seine geistlichen Führer aufzuwiegeln. Aber nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat, die Gesellschaft

mit allen ihren Ständen, Gliederungen und Einrichtungen wurden von der Secte negirt. Ihr Ideal war ein reiner Urzustand der Menschheit vor dem Falle; damals hatte diese das Bewußtseyn ihrer Einheit mit Gott; durch den Fall wurde es getrübt, durch das Gesetz Unterschiede in die ursprünglich gleiche Menschheit gebracht. Diese sollen wieder aufgehoben, die Erde durch Einheit des Menschen mit Gott und Gleichheit der Menschen untereinander wieder zum Paradiese werden. Daher fiel für sie Obrigkeit und bürgerliche Ordnung, Privatbesitz, Familie, Monogamie, Ehe in die Kategorie sowohl des Grundes, als der Folge der Sünde. Gemeinschaft der Güter und der Weiber waren die letzten Ausläufer ihres Gedankenkreises. Selbst das Tragen verhüllender Kleidung ward als unberechtigte Abweichung von dem freien, göttlichen Leben der Natur und Unschuld betrachtet. Nach diesen Grundsätzen gestaltete sich das Treiben der Secte in verborgenen Zusammenkünften. Sie richteten sich abgelegene, oft unterirdische Behausungen ein, Paradiese genannt, wo sie sich des Nachts, besonders in heiligen Nächten, Männer und Frauen gemeinsam, zu versammeln pflegten. Hier trat einer ihrer Apostel auf, warf seine Verhüllung von sich und predigte, indem er an sich selbst den Stand der Unschuld anschaulich machte, die durch das Gesetz der Ehe widernatürlich verdrängte freie Geschlechtsvereinigung, die denn auch, wenn wir den Berichten glauben dürfen, von den Versammelten alsbald praktisch geübt wurde [a]). — Ohngeachtet der schweren Verfolgungen, welchen diese muckerische Tendenz durch die Inquisition ausgesetzt war, verbreitete sie sich im Laufe des dreizehnten und der folgenden Jahrhunderte unter verschiedenen Namen über Frankreich, Italien und

---

a) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Hamburg. 1842. Bd. 2. S. 18 ff.

Deutschland. Zum Theile wurden auch ältere und neu entstehende ascetische Secten von den pantheistischen Lehren des freien Geistes ergriffen; so Katharer und im vierzehnten Jahrhunderte die Flagellanten. An die Oeffentlichkeit durften sie nirgends treten; natürlich suchten sie also besonders da zu wirken, wo der Volksgeist ohnehin in offener Empörung gegen die Hierarchie begriffen war. So schlichen sie sich namentlich unter die Hussiten ein. — Die hussitischen Bewegungen sind höchst merkwürdig durch die Mannichfaltigkeit und Verworrenheit der sich in ihnen kreuzenden Motive. Sie enthalten eine Reaction des böhmischen Slavismus gegen das übermächtig werdende Deutschthum, der böhmischen Nationalaristokratie gegen eine unbequeme Königsherrschaft, der besitzgierigen Barone gegen den reichen Klerus, eines stückweise reformirten Nationalkatholicismus gegen den Katholicismus der Päpste und der Concilien. Man darf die Bedeutung des letztern, überhaupt des religiösen Elements in der gährenden Masse hoch, aber doch auch wieder nicht zu hoch anschlagen. Wäre Joh. Huß ein Deutscher und nicht ein slavischer Böhme gewesen, hätten an seiner Person und seinem Thun und Leiden nicht alle übrigen Sympathien und Antipathien einen so ausgezeichneten Krystallisationspunkt gefunden, so hätte er schwerlich mit seinen religiösen Principien allein dem furchtbaren Sturme den Namen gegeben. Der ganze anfängliche Verlauf der Bewegung entwickelte sich gemäß jenen aristokratisch-nationalen Tendenzen. Erst in Nikolaus von Hussinecz und noch mehr in Johann Ziska trennte sich eine Fraction des niedern Adels von der Hauptmasse und zog, ehrgeizige Plane im Hintergrunde, das Landvolk mit in die Bewegung. Hiermit trat der aristokratischen eine demokratische Tendenz entgegen. Die Bewegung schwoll und wogte weit über ihre anfänglichen Ziele hinaus; wie im Kirchlichen, so wurde nun im Politischen ein Princip strenger

Schriftmäßigkeit der abstracte Maßstab für die erstrebte Reform aller öffentlichen Zustände. Weil jedoch die wirre Hast, die stürmische Ungeduld von der Schrift sogleich ein fertiges Staatsmuster verlangte, um stehenden Fußes Böhmen danach zu reguliren, anstatt aus evangelischen Principien den Staat organisch sich selbst gestalten zu lassen, so mußte man, mit Nichtachtung ihrer pädagogisch-nationalen Bedeutung, die Form des alttestamentlichen Staates adoptiren. Und so geschah es. Von nun an repräsentiren Taboriten und Horebiten ein Princip völliger Auflösung der bisherigen staatlichen, wie der kirchlichen Ordnung. Der Kelch ist für das hart bedrückte böhmische Landvolk zugleich ein Symbol brüderlicher Einigkeit und Gleichheit in einer schönen Zukunft, das maßgebende Ideal eine theokratisch-demokratische Volksgemeinde im Style etwa der israelitischen Richterperiode, ein freies, heiliges Israel unter den Böhmen. Daher erklärt sich der fanatische Ansturm eines taboritischen Bauernkriegs wider die Barone und die Stadtaristokratie, daher jene alttestamentliche Strenge ihrer Gesetzgebung gegen alle Arten von Laster und Ueppigkeit in beiden Ständen, ihre Feindschaft gegen Kirchenschmuck, Reichthum, gegen weltliche Wissenschaft, gegen heidnische und deutsche Rechte [a]); daher endlich der wilde Rachekrieg der durch arge Grausamkeit der Deutschen schwer gereizten Schaaren gegen die Nachbarländer. So ausgedehnt aber auch die Umwälzungsplane der Taboriten waren, so hatten sie doch in einem schon Dagewesenen, gewissermaßen durch die Schrift Geheiligten, eine feste Grenze und Basis. Socialistische Gedanken, welche über das Ideal theokratischer Demokratie israelitischer Zustände von Volksfreiheit hinausgehen, finden wir in den öffentlich kundgegebenen constituirenden Grund-

a) Aschbach, Geschichte Kaiser Sigismund's. Hamburg. 1841. Bd. 3. S. 84.

sätzen der Taboriten nirgends. Es zeigt sich hier, wie verschieden der Charakter einer Volksbewegung ist, welche nicht von jenen ascetischen Grundsätzen ihren Ursprung genommen hat. Erst da, wo diese eines Theiles der schwärmerisch erregten Masse sich bemächtigen, finden wir auch hier die längst bekannten Erscheinungen wieder. Apokalyptische Meinungen, innerhalb der Partei durch drohende äußere Gefahren erzeugt, machen den Anfang. Martin Loquis, ein junger Priester aus Mähren, von ausgezeichneten Gaben des Geistes und der Beredtsamkeit, trug unter den Taboriten folgende Lehren vor: „Christi Ankunft auf Erden steht bevor; er kommt unerwartet und als ein furchtbarer Bestrafer der sündvollen Menschheit. Alle Gegner des Gesetzes Christi müssen zu Grunde gehen durch sieben Plagen. Daher müssen auch die Gläubigen ihre Gegner mit Feuer und Schwert vertilgen. Wer nicht sein Schwert und seine Hände in das Blut der Feinde Christi taucht, ist ausgeschlossen aus der treuen Heerde. Alle Städte, Schlösser, Dörfer der Erde werden untergehen, mit Ausnahme von fünf Bergstädten, worunter auch Tabor. Dahin sollen die treuen Gläubigen sich flüchten. Hier sollen sie die Ankunft des Herrn erwarten, der Gericht halte. Dann wird es keinen König, keinen Fürsten, keinen Prälaten mehr geben. Die Frauen werden im himmlischen Reiche ohne Geburtswehen gebären und ohne Erbsünde. Die dann Gebornen werden nicht sterben. Keine Kirchen werden mehr seyn, weil Christus der einzige Tempel. Keine Sacramente werden mehr gespendet. Die Menschen im Stande der Unschuld, wie Adam und Eva im Paradiese, bedürfen dann weder Speise noch Trank, sie fühlen keinerlei Schmerz, noch Ungemach" a). Alle diese Verkündigungen lassen sich noch

a) Gieseler's Kirchengeschichte II, 4. S. 432 ff. Aschbach a. a. O. S. 108.

vollkommen aus der Eigenthümlichkeit taboritischen Wesens begreifen. Sie erklären sich sämmtlich aus der bei den Taboriten maßgebend gewordenen Schätzung und Auffassung des A. Ts. In ganz anderer Weise tritt dagegen seit 1421 der Einfluß der Brüder und Schwestern des freien Geistes, durch die Begharden nach Böhmen verbreitet, auch unter den Hussiten hervor. Aeneas Sylvius, durch die Namensähnlichkeit in Irrthum geführt, meldet, daß damals ein gewisser Mann aus der Pikardie, daher Pikard genannt, nach Böhmen gekommen sey und durch allerlei Künste und Täuschungen es dahin gebracht habe, in kurzer Zeit eine nicht unansehnliche Zahl von Männern und Frauen zu gewinnen, denen er nackt zu gehen befahl und sie daher Adamiten nannte. Nachdem er eine Insel im Flusse Luschnitz besetzt hatte, gab er sich für den Sohn Gottes aus und ließ sich Adam nennen. Die Weiber waren unter ihnen gemeinschaftlich; jedoch mußte zur jedesmaligen Beiwohnung die Erlaubniß Adam's eingeholt werden. Empfand einer von ihnen Neigung zu einer Frauensperson, so führte er sie zu Adam und sagte: „Für diese ist mein Geist entbrannt." Hierauf sagte dieser: „Wachset, vermehret euch, füllet die Erde." Die Adamiten behaupteten, alle übrigen Menschen seyen Unfreie, nur sie allein seyen Freie. Eines Tages verließen gegen vierzig die Insel, drangen in die nahe gelegenen Dörfer und ermordeten mehr als zweihundert hussitische Landleute, sie Kinder des Teufels nennend, weil sie Kleider trugen. Auf die Nachricht von dieser Greuelthat zog Ziska gegen die Adamiten, eroberte ihre Insel und ermordete sie alle bis auf zwei, die er verschonte, um von ihnen die verkehrten Lehren zu vernehmen. Auch aus andern Theilen von Böhmen und Mähren wird das Vorkommen dieser Secte erwähnt, welche alle Elemente positiver Religion pantheistisch verflüchtigte, diejenigen, welche Kleider, besonders Beinkleider trugen, für Unfreie er-

klärte und Ausschweifungen aller Art beging. Unter Jubel und Gesang erduldeten sie den Feuertod a).

XX. Ein sehr entsprechendes Bild bietet neben solchen Verzerrungen reformatorischen Strebens in den genannten Secten die Genossenschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens, welche bekanntlich seit dem drittletzten Jahrzehnde des vierzehnten Jahrhunderts durch den edeln und frommen Gerhard Groot († 1384) gestiftet, so außerordentlich wohlthätig und nachhaltig für religiöse Volksbildung, verbesserten Jugendunterricht und Verbreitung litterarischer Kenntnisse gewirkt hat. Diese Genossenschaft war kein Mönchsorden; hierzu mangelte ihr eine gemeinsame, bis in's Einzelne bestimmte, kirchlich autorisirte Regel, ein absolut und für immer bindendes Gelübde. Die Brüderschaft kannte nur Gewohnheiten, welche keine starre Fessel anlegten, in welche der Einzelne, vom Geiste des Ganzen getragen und gehoben, mit Freiheit einging. Ihrer Constituirung gemäß näherte sie sich am meisten den zahlreichen und bereits als halbketzerisch verrufenen Beghardenvereinen. Aber auch diesen glich sie nicht ganz. Denn wenn man in ihnen der Substanz nach die ganze volle Mönchsascese verwirklichen wollte, und nur, um mit diesem Zwecke nicht an den oft genug erprobten Klippen desselben zu scheitern, die Form des eigentlichen Klosterlebens mit einer freiern vertauschte: so war in Groot's Genossenschaft weder die ganz gleiche Vorstellung von Ascese herrschend, noch trat diese allein als Zweck hervor. Gerhard Groot und seine vornehmsten Freunde und Gehülfen waren Männer vom ernstesten sittlichen Streben; auch huldigten sie im Ganzen den bekannten Grundsätzen katholischer Sittenlehre; Gerhard trug ein härenes Gewand auf bloßem Leibe, und sein Nachfolger Florentius Rademin ging in der Kasteiung

a) Aschbach S. 109.

noch weiter. Aber im Ganzen herrschte dennoch in der Genossenschaft nie jener specifische, hochmüthig krankhafte Heiligkeitsdrang, der auch bei den Begharden sich ganz auf das Aeußere warf, sondern das ethische Streben der Brüder war durch Aufnahme von Elementen edlerer Mystik und besonders biblischer, aus fleißiger Beschäftigung mit der heil. Schrift gewonnener Religiosität mehr verinnerlicht. Wie hierdurch dem Uebermaße der Kasteiung, so war andrerseits den Auswüchsen einer nur an sich selbst hingegebenen müßigen Beschaulichkeit durch den Trieb vorgebeugt, welcher der Genossenschaft ursprünglich das Daseyn gegeben hatte, nämlich durch anspruchslose Uebung christlicher und geistlicher Pflichten, durch Abschreiben von Büchern und Jugendunterricht, der Menschheit sich nützlich zu machen. Das Princip steter praktischer Thätigkeit, verbunden mit geistiger Beschäftigung, half der Gemeinschaft auch in ihrem Innern stets einen Charakter schöner Harmonie und Besonnenheit bewahren. Ihre Zwecke, der ganze Geist, der in ihr waltete und auf das verzichtete, was dem Mönchthume seine Anziehungskraft für die Menge verlieh, bewahrte die Genossenschaft der Brüder vor dem Zudrange des großen Haufens Unberufener, der stets jede Form des Klosterlebens am meisten verderben half. Die schöne Sentenz, welche der Stifter aussprach: „je weiter der Mensch sich von der Vollkommenheit entfernt weiß, desto näher ist er derselben," kann als maßgebend für den Geist und die ganze Entwicklung der Gemeinschaft angesehen werden. So hatte auch das Zusammenleben in Fraterhäusern, die Gütergemeinschaft, welche eingeführt war, eine durchaus andere Stellung zu der Idee des Ganzen, als bei den Mönchen. Bei diesen galten beide als religio, in dem Sinne, den das Mittelalter damit verband, eine von vorn herein fertige Form der Heiligkeit, als Selbstzweck; bei den anspruchslosen Brüdern trat dieser Gedanke zurück; beide Einrichtungen d i e n t e n nur

als Mittel, durch enge Verbindung untereinander und Concentration der Kräfte die einzelnen zur Förderung der Zwecke christlicher Bildung brauchbarer zu machen. Dieses Vorschlagen eines edeln Nützlichkeitsprincips, welches bei den übrigen cönobitischen Vereinen nur gelegentlich hinzukommt und selbst bei den Bettelorden und Begharden, welche einen Anlauf darauf nehmen, sogleich wieder vom selbstgerechten Heiligkeitsüberdrang überwuchert wird, ist das Charakteristische bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, was sie über die Linie alles andern Cönobitenthums hinaushebt, ihnen einen reformatorischen Charakter verleiht und der Genossenschaft einen principgetreuen, von den nachhaltigsten Wirkungen begleiteten und durch die Feindschaft der eigentlichen Mönchsorden unerschüttert bleibenden Fortbestand bis in die Zeit der Reformation sicherte a).

XXI. Während von dem Concilium zu Costnitz jenes edle Reis des Gemeinschaftlebens die gebührende Anerkennung erlangte, ohne daß jedoch der Versuch gemacht worden wäre, es als Propfreis zur Veredlung des einer zeitgemäßen Umgestaltung so sehr bedürftigen Cönobitenthums zu verwenden, brach in Böhmen einer der wüthendsten Volksstürme gegen das durch Reichthum entartete Mönchswesen und Clericat aus, welche das an solchen Begebenheiten reiche Mittelalter kennt.

XXII. Es ist die unermeßliche Bedeutung der Reformation, das sittlich-religiöse Leben aus seinem Dahingegebenseyn an die Aeußerlichkeit, an die Natur, wieder in die innersten Sphären des Geistes und Gemüthes als seinen Sitz und seine Quelle zurückgeführt zu haben. Die gleiche Aufgabe, welche das Urchristenthum zu lösen hatte am Paganismus, und welche den Händen der katholischen Kirche schon so frühzeitig entschlüpft war, dieselbe Aufgabe wurde zuerst durch die Reformation in

a) Vgl. die anziehende Darstellung bei Ullmann a. a. O. II, S. 62 ff.

großartiger Weise wieder aufgenommen und in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben gelöst. Das Böse — so lehrt die Reformation — ist nicht die Natur, sondern einzig die Sünde. Aber auch die Sünde ist nicht die nothwendige Folge des principiellen Unterschiedes zwischen Natur und Geist, sondern die freie That des Geistes als des von der Natur unterschiedenen Ich. Auch nicht als actuelle Handlung betrachtet, sondern als ein intensiv und extensiv über die ganze Menschheit ausgebreiteter Zustand angeborner Verderbniß, ist sie doch immer ein erst gewordener, aus einer freien, zurechnungsfähigen That abzuleitender Zustand. Mit diesem energischen Bewußtseyn von der Sünde als einem inwendigen Acte der Freiheit, als einer Schuld, als einer dem geistigen Leben entstammenden Weltpotenz, war der Mensch zuerst wieder gründlich aus dem Naturzusammenhang ausgeschieden, die volle Persönlichkeit für ihn errungen, dualistischen und pantheistischen Verirrungen vorgebeugt. Dem entsprechend war der neue Heilsweg. Kein Mensch ist vor dem heiligen Gott gerecht durch das Verdienst seiner Werke; auch die eifrigste Gesetzeserfüllung bleibt stets unvollkommen; auch die besten menschlichen Werke sind mannichfach befleckt von der Sünde. Gerecht vor Gott wird der Mensch allein durch den Glauben an Christum oder die im tiefsten Gefühl eigener Verschuldung und eigenen Unvermögens gegründete Hingebung an das in Christo, dem Versöhner und Erlöser, von Gott dargebotene Heil. Um dieses Glaubens willen, der als ein lebendiger Act unseres gesammten inwendigen Menschen das Wachsthum einer neuen sittlichen Persönlichkeit principiell in uns anlegt, erlangen wir die Rechtfertigung vor Gott, d. h. wir werden, obgleich wir noch Sünder sind und von der Sünde hienieden nie ganz rein werden, von Gott aus Gnaden als Gerechte angeschaut. Somit war durch bloß äußere Werke vor Gott kein Verdienst mehr zu gewinnen, sondern der Kampf mit der Sünde ward

lediglich auf das Gebiet des Inwendigen zurückverlegt. Es handelte sich nicht mehr allein um die Ueberwindung der einzelnen Aeußerungen der Sünde am Fleische, sondern um eine innere Wiedergeburt des ganzen Menschen durch Tilgung des principiellen Grundes der Sünde im Ich. Die neue Moral des Protestantismus charakterisirte sich nicht durch einen Kampf des Geistes gegen die Materie, sondern des Geistes gegen den Geist, des Ich gegen die Egoität, durch das Streben, aus der Zubereitung eines gottwohlgefälligen Herzens durch wahrhafte Buße und lebendigen Glauben ein neues Leben demüthigen, nur der Gnade Gottes in Christo sich getröstenden Gehorsams zu Stande zu bringen. Hiermit war die Moral von heidnischen und jüdisch-gesetzlichen Elementen befreit, hiermit der gesammten bisherigen ascetischen Selbstgerechtigkeit die Lebenswurzel abgeschnitten. Das Evangelium und das Gesetz, — dieß waren die bezeichnenden Ausdrücke, durch welche man den neuen von dem alten Heilswege unterschied. Indessen kam der Umschwung des sittlich-religiösen Bewußtseyns nicht ohne mannichfache Verirrungen zu Stande. Nicht alle von Luther lebhaft angeregten Geister wußten sich gleich diesem a) das Ver-

a) Luther kannte recht gut die Mißdeutungen, deren seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben fähig und ausgesetzt war, und suchte ihnen zeitig vorzubeugen. Eine merkwürdige Stelle aus einer seiner Predigten führt an Eberlin von Günzburg: Vermanung an alle frummen Christen zu Augsburg am Lech, bei Ranke, Geschichte Deutschlands im Zeitalter der Reformation II, S. 36: „Ich hab gehort von D. Martin Luther, in ainer Predig ain groß war Wort, das er sagt: wie man die sach anfacht, so felt unrat darauf: predigt man den glauben allein, als man thon sol, so unterlaßt man alle zucht und ordnung, predigt man zucht und ordnung, so felt man so gantz darauff das man alle selickait darein setzt und vergißt das glauben; das mittel aber were gut, das man also den glauben hebte das er ausbreche in zucht und ordnung, und also übte sich in guten siten und in briederlicher liebe das man doch selikait allein durch den glauben gewertig were."

hältniß zwischen Gesetz und Evangelium auf die rechte Weise zu vermitteln. Je mehr der Protestantismus im Gegensatze gegen die äußere Werkgerechtigkeit, in welche der Katholicismus jedes sittliche Verdienst und jede Kraft der Erlösung setzte, auf das Innere und in die Tiefe des religiösen Bewußtseyns zurückging, desto mehr mußte er das eigenthümliche Wesen des Christenthums in jenem Mittelpunkte fassen, nach welchem es sein Princip der Erlösung nur darin hat, daß es etwas wesentlich Anderes ist, als das Gesetz. Je mehr nun die strenge Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz zum Grundcharakter des Protestantismus gehört, und je lebendiger jene erste Zeit angeregt und bewegt war, desto natürlicher muß man es finden, daß das lebendige Bewußtseyn des absoluten Werthes des Evangeliums sich als eine gewisse Geringschätzung und Verachtung des Gesetzes aussprach. Man zog recht absichtlich aus dem einmal aufgefaßten Unterschied alle Consequenzen, die sich aus demselben ergaben, und um das Gesetz dem Evangelium gegenüber so viel möglich herabzusetzen und den Glauben recht absolut über die Werke zu stellen, wurden jetzt Sätze behauptet, wie folgende: das Gesetz gehe den Gläubigen und Wiedergebornen gar nichts an, es sey gar nicht einmal werth, Gottes Wort genannt zu werden; Alle, die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren, die Christen seyen mit allen guten Werken des Teufels; die beste Kunst des Christen sey, vom Gesetze gar nichts zu wissen; Moses habe von unserem Glauben und von unserer Religion gar nichts gewußt; das Gesetz gehöre mit den guten Werken und dem neuen Gehorsam nicht in das Reich Christi, sondern in die Welt, wie Mosis und des Papstes Obrigkeit u. s. w. Es ist bekannt, daß es längere Zeit dauerte, bis „Luther und die sich bildende protestantische Theologie dieser Gesetzesstürmerei" Herr wurden und durch die Concordienformel der Kanon zur Geltung kam:

die Rechtfertigung werde zwar erlangt durch den Glauben allein, und nicht durch, aber auch nicht ohne des Gesetzes Werke, sofern aus dem lebendigen Glauben gute Werke hervorgehen müssen, wie gute Früchte aus einem guten Baume, wobei aber das rechtfertigende Moment stets nur in dem Glauben gefunden ward.

XXIII. Unterdessen aber bedrohte jenen articulus stantis et cadentis ecclesiae ein anderer, weit bedeutenderer Gegensatz: die wiedertäuferische Schwärmerei. Bekanntlich bildet die Verwerfung der Kindertaufe nicht den Grundcharakter, sondern nur das an die Oberfläche tretende gemeinsame Kennzeichen einer weitverbreiteten Partei des Reformationszeitalters. Sie theilt sich in zwei Fractionen, die, ohngeachtet einzelner Berührungspunkte, nicht mit einander verwechselt werden dürfen und deren Geschichte sich eng an die Geschichte der beiden reformatorischen Grundprincipien von der normativen Autorität des Wortes Gottes und von der Rechtfertigung anschließt. Die erstere, welche von Carlstadt repräsentirt und, von einer starr buchstäblichen Festhaltung des Schriftprincips ausgehend, die stürmischen Auftritte zu Wittenberg im Jahre 1521 provocirte und unter Anderem, gleich manchen sonst höchst besonnenen Männern jener Zeit, auch an der Kindertaufe irre wurde [a]), geht uns hier nichts an; desto mehr die andere, welche, rücksichtlich des Schriftprincips auf einem ganz entgegengesetzten Standpunkte, gleichwohl mit jener in einzelnen Stücken zusammentreffen und mit ihr sich zeitweise vereinigen konnte. In ihr hatte nämlich die Reformation jene Erbschaft dumpfer, religiös-politischer Volksgährung anzutreten, welche unter dem Drucke der alten Kirche sich

a) Andreas Bodenstein von Carlstadt, nach seinem Charakter und Verhältniß zu Luther geschildert v. M. Goebel, in d. theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1841. H. 1. S. 88 ff.

erzeugt und bis zu den Anfängen der neuen erhalten hatte. Es lag in der Natur der Sache, daß, nachdem einmal der Bruch mit Papstthum und Hierarchie öffentlich erfolgt und unter den Schutz der Fürstengewalt gestellt worden war, der reformatorischen Bewegung alle jene Elemente innerlicherer Religiosität und antihierarchischen Oppositionsgeistes zuströmten, die schon Jahrhunderte lang unter allerlei Gestalt im Volke Daseyn und Verbreitung gewonnen hatten. So sehen wir die Böhmen mit Luther, die Waldenser mit Zwingli und Oekolampad in Verbindung treten. Aber auch der unreinere Sectengeist der vergangenen Zeit regte sich, begehrte in der Reformation die freie Lebensluft zu athmen und eine Gestaltung der Kirche in seinem Sinne durchzusetzen. Für einen Moment konnte wirklich eine Annäherung stattfinden; aber kaum hatte man sich gegenseitig näher kennen gelernt und war sich beiderseits der enormen Differenz der Principien bewußt geworden, so erfolgte eben so natürlich eine rasche Trennung, heftige Conflicte, bittere Feindschaft. Der „honigsüße Christus" der vielfach und schwer mißverstandenen protestantischen Rechtfertigungslehre wurde der Gegenstand ergrimmten Spottes von Seiten einer Partei, in welcher der versteckte Naturgeist der alten Ascetenmoral in seiner wüstesten Steigerung, mit allen seinen socialistischen Ausläufern noch einmal aufbrauste und dem neuen Princip inwendiger Sittlichkeit die Spitze bot. Es ist nicht leicht, die anfänglich nur verworren und fragmentarisch auftauchenden Vorstellungen der fanatischen Wiedertäufer in einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Grunddogma aber ist bei ihnen unleugbar die bekannte falsche Entgegensetzung von Fleisch und Geist. Von hier aus ist alles Uebrige zu erklären. Das Fleisch ist das schlechthin Böse, der Geist das Gute; nur das erstere ist im Sündenfall unterlegen, der letztere unversehrt geblieben. Des Menschen höchste Aufgabe ist daher die

völlige Ueberwindung des Fleisches durch den Geist, die Darstellung eines reinen Geistesmenschen. Der fleischliche Mensch weiß von Haus aus nichts vom Geiste; er wird desselben erst theilhaftig durch die Reinigung von fleischlichen Dingen, durch Verzichtleistung auf das Irdische und Fleischliche. Buße und Besserung im specifisch-ascetischen Sinne bilden den Anfang eines neuen Lebens, thätiger Gehorsam gegen alle Gebote Gottes ist der einzig wahre rechtfertigende Glaube. Eine Erbsünde als Fortpflanzung geistig-sittlicher Schuld und Ohnmacht gibt es nicht; es bedarf daher auch nicht Christi als Sündentilgers. Der Mensch selbst tilgt durch den freien, ungeschwächten Willen seines Geistes die Sünde an seinem Fleische und wirkt seine Seligkeit. Christus ist ein Lehrer göttlichen Lebens. Er erlöset uns, wenn wir seinen Fußstapfen nachfolgen. Wer anders lehrt, sagte Hans Kautz von Bockenheim a), macht ihn zu einem Abgott. Darum bedarf es auch der Kindertaufe nicht. Sie ist ein Mißbrauch des Sacraments, ein Gräuel. Denn die Kirche ist eine Gemeinschaft nur der wahrhaft Gläubigen und Geheiligten, die Taufe ein Zeichen und Siegel der Wiedergeburt aus dem Geiste, nicht aus dem Wasser allein. Unheilige darf daher die Kirche nicht in ihrer Mitte dulden. — So weit führte die wiedertäuferische Lehre nur zu einer äußerlichen Gesetzesstrenge, besonders einem buchstäblichen Festhalten an den Vorschriften der Bergpredigt, zu einem erneuerten Donatismus. Und allerdings blieb ein Theil der Secte in diesem Stadium stehen. Daher das Widerspruchsvolle in ihrem äußern Auftreten. Bei sehr Vielen dagegen trat nun der Fall ein, daß das Princip in seiner vollen Consequenz sich gegen sich selbst kehrte, nach dem bekannten Gedankengange: In dem wahrhaft Heiligen und Wiedergebornen herrscht von nun an der

---

a) Ranke III, S. 526.

Geist allein; er vermag nicht mehr Sünde zu thun; er bedarf auch keines Lehrers, denn er ist durch den Geist unmittelbar von Gott selbst belehrt; er hat allein die rechte Auslegung der heil. Schrift, denn ohne den Geist ist dieselbe ein todter Buchstabe, der zu nichts nütze ist. Er bedarf keines geregelten Gottesdienstes, keiner festen kirchlichen Ordnung, denn diese sind nur für die Unwiedergebornen, Fleischlichen. Auch den bürgerlichen Gesetzen ist er enthoben, denn Staat und Obrigkeit sind nur heidnische, auf den Zustand geistiger Unfreiheit berechnete Institute und als solche zum Untergange reif. Keine dieser Lehren ist uns neu. Eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Schwärmereien der Geschwister des freien Geistes legt sich auf den ersten Blick zu Tage. Aber auch an einer äußern historischen Verknüpfung der ältern mit den neuen „Geißlern", wie man die Wiedertäufer an vielen Orten nannte, ist nicht zu zweifeln. Hussitische Lehren hatten sporadisch bis tief in das innere Deutschland sich verbreitet. Sowohl in die taboritische, als in die Flagellantenschwärmerei waren aber die pantheistischen Elemente des freien Geistes eingedrungen; erstere hatte ihren Sitz dicht an den Grenzen Sachsens und hatte dieß Land mit Krieg und Verwüstung überzogen; von letzterer war Thüringen ein Hauptschauplatz gewesen; beide sind jetzt vorzüglich der Boden für das erste Auftreten des Anabaptismus. Auf den „freien Geist" weisen zurück die ursprünglichen Beziehungen der zwickauer Propheten a), auf denselben gewisse Bildungselemente, welche auf Münzer Einfluß geübt haben b). Aus dem pantheistischen Spiritualismus jener ältern Secte erklären sich die Ansprüche auf unmittelbare Inspiration und jener ganze gegen Kirche, Staat und Gesellschaft gerichtete Antinomismus, die den Wiedertäufern eigen sind. Die

a) Ranke II, S. 20.

b) Gieseler, Kirchengesch. Bd. 3. S. 197. Ranke II, 215.

Ideen einer ascetischen Socialreform, welche das Mittelalter bereits so vollständig entwickelt hatte, brechen hier noch einmal in aller Stärke hervor im Widerstande gegen das evangelische Princip. Es ist das letzte Aufgähren dieses alten Sauerteigs, der nun durch einen neuen seine Kraft verlieren soll. Verfolgen wir nunmehr den Entwickelungsgang der wiedertäuferischen Socialreform in ihrem dreifachen Stadium: dem thüringer Bauernkriege, den münster'schen Excessen und dem genfer Libertinismus. Es ist nicht unsere Absicht, in deren geschichtlichen Verlauf einzugehen; wir begnügen uns, ihre Bedeutung für unsern Hauptgegenstand hervorzuheben.

XXIV. Den Secten des Mittelalters ist bereits durch die Reformation, dem deutschen Bauernkrieg erst in unsern Zeiten die Gerechtigkeit geworden [a]), welche diesem von einer servilen Historiographie bis dahin schreiend mißhandelten Abschnitte vaterländischer Begebenheiten von Seiten der unparteiisch richtenden Geschichte gebührt. Er ist das Endglied jener gewaltsamen Volksbewegungen, welche das gesammte Mittelalter sich hindurch ziehen, mit dem Zwecke, des unerträglichen Druckes bald mehr der Hierarchie, bald mehr des weltlichen Herrenstandes, bald beider sich zu erwehren. Seit Mitte des 15. Jahrhunderts werden diese Bauernaufstände in Deutschland, vornehmlich in den kleinen reichsunmittelbaren Gebieten des südlichen Deutschlands immer häufiger [b]). Die Ursachen sind

a) Besonders durch: Bensen, Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken. Erlangen. 1840. Zimmermann, allgemeine Geschichte des großen Bauernkriegs. 2 Bde. Stuttgart 1841. Ranke II, S. 184 ff.

b) Im Jahre 1476 im Würzburgischen, 1492 die Bauern des Abts zu Kempten und in den Niederlanden, 1493 im Elsaß, seit 1502 der Bundschuh im Bisthum Speier, 1513 der arme Conrad in Würtemberg, 1514 im Bisthum Augsburg und in Kärnthen, 1517 in der windischen Mark.

mit geringem Unterschied überall dieselben: die an sich schon entsetzliche, durch die veränderten Zeitumstände aber noch unerträglicher werdende Bürde der Feudallasten, Frohnen, Abgaben, die zu förmlichen Ausplünderungen wurden, die völlige Rechtlosigkeit des Bauernstandes gegenüber allen kleinen Kloster-, Stifts- und Burgtyrannen, welche die Gerichtsstrafen willkürlich erhöhten und den Bauern wegen der geringsten Vergehungen die Köpfe abschlagen ließen. Abhülfe ohne Verletzung formeller Rechte war schwer, wenn nicht unmöglich. Verschiedene durch das allgemein verbreitete Gefühl des Unbehagens hervorgerufene Versuche einer Reichsreformation waren gescheitert. Einseitig die Standesinteressen der Bevorrechteten ins Auge fassend, würden sie ohnehin schwerlich viel zur Erleichterung des gemeinen Mannes beigetragen haben, auf den jene längst sich gewöhnt hatten alle Lasten abzuwälzen. So war denn der Bauernstand, dessen sich Niemand annahm, durch die Verzweiflung getrieben, zur Selbsthülfe zu schreiten. „Es wird nicht mehr so gehen wie bisher", schließt eine Schrift, die kurz vor Ausbruch des Bauernkriegs erschien, „des Spiels ist zu viel, Bürger und Bauern sind desselben überdrüssig, Alles ändert sich. Omnium rerum vicissitudo" [a]). Nach einzelnen Empörungen im J. 1524 standen mit Neujahr 1525 zuerst die Bauern des Abtes von Kempten auf und in kurzer Frist verbreitete sich der Aufruhr von da über Schwaben, Franken, das Elsaß bis in die Schweiz, andererseits über Thüringen, Hessen und den Rhein entlang. Betrachten wir den Charakter dieser Bewegung, so ist er ganz derjenige der politischen Volksprotestation vor dem 16. Jahrhunderte. Die Forderungen, welche die Bauerschaft in ihrem allgemein angenommenen Manifeste, den bekannten 12 Artikeln, stellte, gehen weder über das unmittelbare, schreiende Bedürfniß, noch über das dem gemeinen Men-

a) Ranke II, S. 190.

schenverstande nahe Liegende hinaus. Wir finden Leute, welche bestimmt den Fleck anzugeben wissen, wo sie der Schuh drückt, wo sie Erleichterung haben wollen und müssen, und die eben so wenig von frivolem Uebermuthe gestachelt werden, als ihnen die Aufstellung aus der Luft gegriffener idealer Zustände in den Sinn kommt. Weit entfernt von der Idee einer Umwälzung der Gesellschaft, schließen sich jene Forderungen an die vorhandene Gliederung der letztern, ja des Reiches unmittelbar an. Großartige Pläne einer Reichsreform, von denen damals ohnehin alle Gemüther erfüllt waren, sind das Höchste, was die Mannen in Schwaben und Franken, wo der Bauernkrieg zu seiner äußerlich gewaltigsten, aber auch im Hauptcharakter reinsten, geistig klarsten und geregeltsten Entwickelung gelangt, als Ziel sich vorstecken. Es war nicht die Rede davon, Alles gleich zu machen, sondern Kaiser und Reich blieben in Ehren; an vielen Orten wurden sogar Verträge zwischen Bauern und Herren geschlossen, im Vertrauen, daß dadurch erstere vor fernerer Vergewaltigung gesichert seyn würden. Ohne das Vorhandenseyn solcher höhern politischen Ideen, welche auch bei dem Besonnenern Eingang finden konnten, ließe sich die starke Hinneigung so kluger, überlegsamer Städte, wie Nürnberg, zu den Bauern nicht erklären. Daß religiöse Elemente, im Besondern solche, die der Reformation entstammten, in die Bewegung sich einmischten, ist nicht zu leugnen. Aber daß sie vorwiegend aus religiösen Motiven ihren Ursprung genommen habe, ohne Hinzutreten derselben nicht ausgebrochen seyn würde, ist ein offener Widerspruch gegen die Geschichte. Der Einfluß reformatorischer Ideen von der Freiheit des Christenmenschen, welche hier gegen ihren ursprünglichen Sinn ins Politische hinüber gedeutet wurden, das Emportauchen ähnlicher, in der Verwechselung der religiösen und nationalen Institutionen des A. Ts. gegründeter Vorstellungen, wie einst

bei den Taboriten a), darf nicht verkannt werden. Auch half die Verweigerung evangelischer Prediger die Unzufriedenheit vermehren. Aber nicht aus einem religiösen Principe construirte man abstract idealistisch die an die herrschenden Gewalten gestellten Forderungen, sondern über das Recht zu jenen Forderungen war man in der Hauptsache längst anderweitig im Reinen und die religiöse Idee sollte nur noch einen Grund mehr abgeben, um jene Forderungen als auch dem göttlichen Rechte gemäß darzustellen. Auch war in diesem Sinne die Verbindung eines religiösen Elements mit dem politischen keineswegs neu. Die meisten jener Bauernaufstände, die wir seit Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutschland ausbrechen sehen, hatten es in solcher Weise aufgenommen, und zwar auf noch rein katholischem Boden b), wo folgerichtig, sobald die religiöse Anregung stärker hervortritt, wie 1476 in der durch Hans Böheim c) im Würz-

a) Ranke II, S. 186.

b) Ranke II, S. 189.

c) Zuerst erschöpfend nach den Quellen dargestellt in der Abhandlung von Ullmann: Hans Böheim von Niklashausen, ein Vorläufer des Bauernkriegs. Beilage I. zu dessen Reformatoren vor der Reformation. Bd. 1. S. 421 ff. Neben furchtbaren Ausfällen gegen die verderbte Geistlichkeit erhebt sich Böheim wider die weltlichen Herren als Dränger des Volkes. „Der Kaiser," sagt er, „ist ein Bösewicht und mit dem Papste ist es nichts. Der Kaiser gibt den Fürsten, Grafen und Rittern Zoll und Auflegung über das gemeine Volk: ach weh, ihr armen Teufel!" So, meinte er, könne es nicht bleiben. Es würde bald kein Papst, kein Kaiser, kein Fürst, kein Bischof, noch andere geistliche und weltliche Obrigkeit mehr, sondern ein Jeder des Andern Bruder seyn. „Die Fürsten, geistliche und weltliche, dürften nur so viel haben, als das gemeine Volk, dann hätten Alle genug, es müsse noch dahin kommen, daß Fürsten und Herren um den Taglohn arbeiteten. Die Fische in dem Wasser, das Wild auf dem Felde sollten Allen gemein seyn, Zölle, Weggelder, Frohndienste, Zinsen, Steuern, Zehnten an geistliche und weltliche Herren wären gänzlich abzuschaffen." In diesen angeblichen Offenbarungen der heil. Jung-

burgischen hervorgerufenen Volksbewegung, auch die Tendenz zur Socialreform deutlich sich ankündigt. Nur in einem sehr beschränkten Kreise geschieht es aber jetzt, daß die religiöse Idee das Uebergewicht erlangt, in Thüringen, und daß man die thüringischen Schwärmereien dem Bauernkrieg überhaupt als Charakter anheftete, dieß hat der richtigen Auffassung dieser denkwürdigen Episode deutscher Geschichte neben Anderem lange Zeit großen Eintrag gethan. Ist doch eine sehr scharfe Scheidelinie zwischen den thüringischen Begebenheiten und denen der schwäbisch-fränkischen Gebiete zu ziehen, und daß man dieß schon damals erkannte, erhellt aus dem Ernste, womit man in letzteren Gegenden schwärmerische Einwirkungen zurückwies. Aber auch der ganze äußere Verlauf zeigt, daß in Thüringen andere Principien die maßgebenden waren. Wie daselbst unter Münzer's Anführung das wiedertäuferische Princip an die Spitze tritt und auf einem längst vorbereiteten Boden diesem die Volksbewegung anheimfällt, so ist von einer Reform in den deutschen Reichsverhältnissen sogleich anfangs nicht mehr die Rede; unverhüllt steht Münzer schon vor seinem Beginn in Mühlhausen auf dem Boden der Socialreform. Zwei Tenden-

frau ist die Idee einer Gleichheit unter den Menschen ausgesprochen, die von der münzer'schen nicht mehr weit entfernt ist, sich von ihr vielleicht nur durch den Mangel des begrifflichen Ausdrucks unterscheidet. Taboritische Einflüsse hier anzunehmen, worauf der Name des Urhebers hinzudeuten scheint und was der verehrte Verf. obiger Abhandlung nicht unglaublich findet, können wir uns nicht entschließen. Die Rolle, welche die heil. Jungfrau in der Sache spielt, das Mirakelwesen, das zur Beglaubigung des Propheten dienen muß, ist nicht taboritischer Geschmack. Statt der taboritisch-alttestamentlichen hat das Ganze vielmehr eine ähnliche katholische Haltung, wie der Pastorellenaufruhr, nur daß hier noch ein beghardisches Element universalisirend hinzutritt. Auf die in der Abhandlung bezeichneten beghardischen Spuren dürfte nach unserer Meinung der Ursprung der Bewegung zurückzuführen seyn.

zen, von denen in spätern Zeiten die eine erst aus dem Sichselbstmißverstehen und der Entartung der andern hervorgegangen ist, laufen hier auf einem verhältnißmäßig nicht umfangreichen Gebiete parallel neben einander, und die religiöse hat auch hier mit fanatisch abentheuerlichen Planen zukünftiger Gestaltung der Dinge die besonnenern politischen weit überflügelt. Keine der bisherigen constituirten Gewalten findet vor den Schwärmern Gnade; nach rein idealem Zuschnitte soll das Ganze der Gesellschaft neu aufgebaut werden: ein Reich bloß der Heiligen und Gerechten. Gerechte und Heilige sollen nicht Einer über den Andern herrschen; sie bedürfen keine Obrigkeit und kein Gericht. Auch Zinsen und Zehnden sollen sie nicht von einander nehmen, sondern: „omnia simul communia" d. i. alle Dinge sollen gemein seyn und sollen Jedem nach Nothdurft ausgetheilt werden nach Gelegenheit." Wer der Einführung des Reiches der Heiligen widersteht, der widersteht Gott selbst. Der Gottlose aber hat kein Recht zu leben; er muß ausgerottet werden, wie das Unkraut zur Zeit der Ernte. In diesem Style gestalten sich unter Münzer die Dinge in Mühlhausen, in diesem Sinne ruft er den mansfeldischen Bergleuten zu: „Lasset euer Schwert nicht kalt werden von Blut, schmiedet Pinkepank auf den Ambos Nimrod, werft ihm den Thurm zu Boden: es ist nicht möglich, weil sie leben, daß ihr der menschlichen Furcht sollt los werden. Man kann euch von Gott nicht sagen, dieweil sie über euch regieren. Dran, dran, dran! dieweil ihr Tag habt, Gott geht euch vor, folget u. s. w."

XXV. Ein Zug ernster, tiefempfundener Theilnahme bewegt das unbefangene Gemüth in Betrachtung des deutschen Bauernkriegs, vornehmlich seines tragischen Ausgangs. Es ist das Gefühl, daß hier eine im Ganzen gerechte Sache untergeht. Man hat „der armen Christenheit arg mitgespielt", predigte Münzer, und mit dem

verabscheuten Gegner stimmt doch in diesem Punkte selbst Luther überein, wenn er sagt: „erstlich mögen wir Niemand auf Erden danken solches Unraths und Aufruhrs, denn euch Fürsten und Herren, sonderlich euch blinden Bischöfen, tollen Pfaffen und Mönchen, die ihr, noch heutiges Tages verstockt, nicht aufhöret zu toben und wüthen wider das heil. Evangelium, ob ihr gleich wisset, daß es recht ist, und auch nicht widerlegen könnet. Dazu im weltlichen Regiment nicht mehr thuet, denn daß ihr schindet und schatzt, euren Pracht und Hochmuth zu führen, bis der arme gemeine Mann nicht kann noch mag länger ertragen. — Wolan, weil ihr denn Ursach seyd solches Gottes Zornes, wirds ohne Zweifel auch über euch ausgehn, wo ihr euch noch nicht mit der Zeit bessert. Denn das sollt ihr wissen, liebe Herren, Gott schafft's also, daß man nicht kann noch will, noch solle eure Wütherei die Länge dulden. Ihr müsset anders werden und Gottes Wort weichen. Thut ihr's nicht durch freundliche, willige Weise, so müsset ihr's thun durch gewaltige und verderbliche Unweise. Thun's diese Bauern nicht, so müssen's andere thun" a). Ohne das Vorhandenseyn sol-

a) Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauerschaft in Schwaben, bei Walch XV, 58. Hierzu bildet Luther's unmittelbar nach der sogenannten weinsberger Handlung an die Fürsten erlassene Aufforderung zum Niedermetzeln der Bauern keinen Widerspruch. „Wenn Luther nicht über die Thatsachen einen entstellten Bericht erhalten hätte, würde er nicht so im Zorne wider die Bauern aufgelodert seyn, wie er in seiner Schrift: wider die räuberischen und mörderischen Bauern, ihn ausspricht." D. Wolff (königl. Superint. und Pastor. prim. in Grünberg), Vertheidigung der Reformation, deren Befestigung und Einführung in Schlesien. Leipzig. 1844. S. 163. Die grausige weinsberger Handlung ist in ihren Ursachen, dem Niederschießen eines Heroldes durch die adelige Besatzung der Stadt, entstellt geblieben bis auf unsere Tage, wo zuerst Justinus Kerner sie als Act eines zwar entsetzlichen, aber noch immer in den Heeren civilisirter Nationen geübten Kriegsrechtes kennen gelehrt hat. Bensen S. 148.

cher tiefer, schreiender Volksnoth hätten namentlich die schwärmerischen Feuerreden Münzer's nirgends einen Zunder gefunden. Welchen Contrast bilden zu den armen, gebrandschatzten und hungernden Bauern Thüringens jene Fanatiker, welche wir noch nicht zehn Jahre später in Münster ihr Wesen treiben sehen! Es ist dieselbe Irrlehre; nachdem sie dort unter dem Landvolk ihre Opfer gefordert, faßt sie jetzt unter den Handwerkern Wurzel. „Die mühevollen, aber dem Geiste doch zu einer gewissen Beschaulichkeit Raum lassenden, dunkeln Werkstätten wurden plötzlich von diesen Meteoren einer nahen seligen Zukunft erleuchtet. Unwiderstehlich griff dieser Wahn um sich" a). Melchior Hoffmann der Kürschner, Jan Matthys der Bäcker, Jan Bockelsohn der Schneider sind es, welche, umherziehend in unruhiger Geschäftigkeit, die Gewerbsgenossen mit dem Bundeszeichen der Wiedertaufe versiegeln. Wohl mag auch ihnen im Einzelnen die Noth des Lebens den Eingang gebahnt haben. Aber sie selbst und andere Häupter, wie Bernhard Knipperdolling, der angesehene Bürger von Münster, Bernhard Rottmann, der Prädicant, gehören nicht zu denen, welche auf den äußersten Linien der Entbehrung standen. Aber auch bei der Masse sind es andere Triebe, als die der Entlastung von unleidlichen Bürden, welche in den blühenden Städten Niederdeutschlands, unter dem nahrungsreichen Gewerbstande, die wiedertäuferische Schwärmerei zur Reife und Entfaltung bringen helfen. Während der Bauernstand in der erstrebten Gütergemeinschaft nach der Sicherung der Lebensnothdurft ringt, blickt in dem münster'schen Zion der Stachel städtischer Neigungen und Leidenschaften, der Ueppigkeit, bald feinerer, bald gröberer Genußsucht deutlich durch die Glorie der Heiligen durch. Jede Classe der einstigen Rangabstufung des städtischen

---

a) Ranke III, S. 335.

Lebens sucht und findet ihr Genüge. Der gemeine Haufe der neuen Heiligen, bewegt von der gangbaren Zeitrichtung nach Erhebung der niedern Bürgerschaft gegen die Bischöfe und die Rathsgeschlechter, freut sich an deren Vertreibung, an der allgemeinen Brüder- und Schwesterschaft, an der neuen Bestellung des Rathes nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste durch erleuchtete Handwerker, an der Gütergemeinschaft, die ihm ja kein Opfer kostete an Gold oder Silber, sondern mittelst der gewöhnlichen Arbeit nur zu einem höhern Genusse verhalf. In den höhern Sphären der Heiligkeit dagegen ist man hiermit nicht befriedigt. In ihnen hätte man nichts erreicht gehabt im Verbleiben auf der angebornen Stufe der Ehre und des Genusses oder gar im Herabsteigen von derselben auf das Niveau der allgemeinen Brüderlichkeit. Darum entwickeln sich hier nun jene Tendenzen, die nur dem Raffinement einer von Haus aus üppigen Gewöhnung und verdorbenen Phantasie eigen sind. Schon das anfänglich besonders häufige Zuströmen der Weiber zur Gemeinschaft der Wiedertäufer deutet jene Tendenzen an; Rottmann's anstößiges Verhältniß zu der schönen, geistreichen Ehefrau eines Andern bildet einen Fortschritt, bis endlich das Gelüste nach Befreiung von den Fesseln fester, monogamischer Ehebündnisse nicht länger die Mühe nimmt sich zu verhüllen. Mit dem alten kirchlichen und bürgerlichen Gesetze fällt nach vergeblichem blutigen Widerstand einer Anzahl zu spät enttäuschter Bürger des ehrenhaften Mittelstandes auch die alte Eheordnung zusammen; was vor den Zeiten der Wiedergeburt liegt, hat für den Wiedergebornen keine Geltung mehr; nur die Ehe ist gültig, die im Geiste geschlossen ist; der vom Geiste Erfüllte darf nicht unter der Bürde des in der Knechtschaft geschlossenen Bündnisses seufzen; er wirft sie ab und sucht die neue und rechte geistliche Eheschwester. Aber auch hier ist der Geist, der nicht mehr sündigen kann, nur an sein eigenes Gesetz

gewiesen; nicht bloß in dem einzelnen Individuum findet er das Eigene wieder, hie und dort zieht ihn das Verwandte zu sich heran, und es ist der Zug des Geistes, der ihn treibt zu folgen. Dieß ist die Genesis der Vielweiberei und jener ekelhaften Liederlichkeit des freien Geistes, welche in Johann von Leiden, dem Könige des neuen Jerusalem, gipfelte und durch welche die münster'schen Excesse die Idee der anabaptistischen Socialreform eigenthümlich vervollständigten a).

XXVI. Durch die Katastrophe des münster'schen Zion im J. 1535 verlor die Wiedertäufersecte zwar einen mehrjährigen, geschützten Sammelplatz und Mittelpunkt, desto mehr breitete sie sich aber durch versprengte Mitglieder von Neuem nach allen Seiten aus; namentlich wurden Nord-, und Südniederland, die alten Stammsitze feinerer und gröberer Mystik, von ihr wieder aufgesucht, und von nun an der Heerd, von wo aus die wiedertäuferische Doctrin in mannichfachen Umgestaltungen sowohl Frankreich als Norddeutschland sich zum zweiten Male mittheilte. Die Wiedertäufer hatten harte, blutige Erfahrungen gemacht und hatten sie noch lang hin zu machen. Sie glichen bis über das sechzehnte Jahrhundert hinaus einem von beiden Confessionen mit gleichem Eifer gehetzten schädlichen Wilde. Dieser gedrückte Zustand führte zu einer Läuterung der Secte, deren Urheber der edle Menno Simonis wurde. In andern, von Menno vergeblich bekämpften Verzweigungen der Partei gährte dagegen der alte Sauerteig noch fort. Von einem öffentlichen Hervortreten, von einem Wirken im größern Style konnte aus guten Gründen jetzt nicht mehr die Rede seyn. Vielmehr mußte man sich den Schein geben, einer der herrschenden Kirchenparteien anzugehören, und sich darauf beschränken,

---

a) Wir verweisen für das Ganze auf die meisterhafte Darstellung von Ranke a. a. O.

in der Stille und Verborgenheit unter täuschenden Formen die eigenen Meinungen theils zu bewahren, theils vorsichtig auf Andere überzupflanzen. Unter diesen Conjuncturen gewann der Anabaptismus zum ersten Male die Muße, an der es ihm bisher im Drange praktischer Weltumgestaltung gefehlt hatte, sich in einem theoretischen Systeme zu vollenden. Es war dieß das Werk theils des bekannten David Joris aus Delft, welcher von 1544 bis zu seinem Tode (1556) unter einem andern Namen unangefochten in Basel lebte und mehrere Schriften verfaßte, theils eines gewissen Coppin aus Yssel und seiner Nachfolger Quintin, Bertrand, Perceval und Anton Pocquet, deren Lehre wir aus Calvin's Berichten kennen. Es finden zwischen beiden Lehrtropen im Einzelnen nicht unbedeutende Verschiedenheiten statt, besonders durch die Art von messianischer Stellung, welche Joris seiner Person im eigenen System anweist; indessen können wir diese hier nicht weiter verfolgen, und im Ganzen kommen beide auf die gleiche pantheistisch-mystische Grundansicht vom freien Geiste hinaus, die wir schon mehrfach kennen lernten. Nach der Lehre von Coppin und den Seinigen gibt es überall nur ein reales Wesen, einen einzigen allverbreiteten Geist, nämlich Gott, derselbe im Himmel, derselbe als ein Anderer in der Welt. Außer ihm ist Nichts; Welt, Teufel, Sünde sind allzumal Nichts und Wahn, und solcher ist auch ein Jeder, den der Geist Gottes noch nicht umgestaltet hat. Der Geist Gottes vollbringt Alles, was irgend geschieht, selber und unmittelbar. Auch Christus bestand aus dem Einen, allwirksamen Geiste und aus Welt oder Wahn; nur der letztere aber ward ans Kreuz geheftet, und dadurch vollbrachte er unsere Erlösung, daß er uns vom Wahne befreite und uns ein Typus dessen wurde, was in der Schrift zu unserer Erlösung erfordert wird. Jeder von uns ist daher auch Christus; denn was an ihm geschah, das ist auch in uns geschehen; wir sind

bereits mit ihm frei geworden von Leiden, Kreuz, Sünde und dem Gesetze guter Werke, wir sind nämlich Ein Geist mit ihm und er selber hat Alles für uns vollendet. Der Wiedergeborne oder Geistliche ist gleich geworden wie Adam vor dem Falle, er weiß nichts von Sünde, er unterscheidet nicht mehr zwischen Gutem und Bösem, denn eben in diesem Unterscheiden bestand die Sünde Adam's. Frei ist er von jedem Gesetze, er darf sich über nichts mehr ein Gewissen machen, der Geist ist's, der ihn treibt, seine Begierden und Thaten sind Gottes Begierden und Thaten: wer darf ihm wehren, ihn tadeln? Alles ist erlaubt dem, der nicht zweifelt, folge nur ein Jeder getrost dem Zuge des Geistes in ihm selbst. Der Geistliche ist endlich bereits mit Christo vom Tode zum Leben und zum vollkommenen Genusse der Seligkeit hindurch gedrungen, und es ist thöricht, eine andere Auferstehung, zumal des Fleisches, zu erwarten, da der Geist in Gott zurückkehrt und alles Uebrige als Wahn zunichte wird. Wie in diesem an uralte Lehren erinnernden Doketismus, so gleichen sich Joris und die Andern auch in Rücksicht auf die daraus gezogenen praktisch-reformistischen Consequenzen. Der Natur der Sache nach trat der Gedanke an ein gewaltsames Eingreifen in die staatliche Ordnung bei beiden zurück. Allein die Idee, daß Obrigkeit und Eigenthum mit dem Gesetze des sündlos gewordenen Geistes unverträglich seyen und daß an den Widerstand der Gewaltigen gegen dieses Dogma sich einst große äußere Bewegungen knüpfen würden, wurde bestimmt festgehalten. Die Gemeinschaft der Heiligen besteht nach Coppin darin, daß sie nichts eigen, Alles gemein haben, daß sich Jeder auch von den Gütern des Andern zueignen darf, was ihm beliebt. War nun von dieser Seite einstweilen nicht viel auszurichten, so warf man sich mit um so mehr Ernst auf die Ehereform. Es gibt keinerlei Fesseln mehr für den Geistlichen, auch die Ehe bindet ihn nicht, er kann und soll geistliche

Ehen eingehen, mit wem und auf wie lange der Geist begehrt. Joris drückt sich hierüber noch stärker aus. Er erklärt den Ehestand geradezu für eine fleischliche Vereinigung, die mehr vom Teufel sey, als von Gott, in welcher der Mensch einem Weibe anstatt Gottes anhange. Die in der Ehe erzeugten Kinder sind Kinder der Bosheit, im unechten Bette in des Teufels Lust und Sinn gewonnen zur Stärkung für das Reich des Bösen. Die Vereinigung soll fortan frei, in brünstiger Liebe Gottes, zur Erzeugung eines reinen, schon im Mutterleibe geheiligten Geschlechtes geschehen und Keiner bloß an eine einzelne Person gebunden seyn. Das sey die rechte ewige Ordnung Gottes, nach der vor Zeiten die heiligen Erzväter gewandelt, und so müsse nun auch der Gläubige vom Gesetz ins Evangelium durchdringen. Doch soll er diese Freiheit nur mäßig und vorsichtig gebrauchen, damit er nicht etwa der Welt oder den Schwachen im Glauben Anstoß gebe oder sich selber Schaden zufüge. Auch die natürliche Scham ist ein Werk des Teufels, denn der Vollkommene soll Alles mit reinen Augen betrachten. — Die Träger dieser Denkart suchten besonders auf Leute aus den höhern Ständen Einfluß zu gewinnen, was ihnen bei einem gewissen Grade von Bildung und Gewandtheit, bei der Behutsamkeit, die sie beobachteten, und mit Hülfe einer geistreich-christlichen Sprache, welche sie zu führen pflegten, oft genug gelang. So hatte Pocquet nicht nur Bucer in Straßburg getäuscht und von ihm ein empfehlendes Zeugniß erlangt, sondern es war ihm auch gelungen, sich in das Vertrauen der schönen und geistvollen Margaretha, Königin von Navarra, einzuschleichen. Am meisten Fortgang gewann diese Denkart aber da, wo schon vorher eine Neigung zu einem ungebundenen Leben ihr den Boden bereitet hatte. So in Genf, wo ein Theil der alten Bürgerschaft, bekannt unter dem Namen der Libertiner, gegen Calvin und die theokra-

tisch strengen Institutionen, die dieser mit Hülfe der ihm ganz ergebenen eingewanderten Franzosen aufgestellt hatte, eine Partei feindseligen Widerstands bildete. Nicht diese ganze Widerstandspartei, so locker auch ihre Sitten waren, dürfen wir von jenen wiedertäuferischen Meinungen angesteckt denken. Aber gerade unter der vornehmen Classe, und zwar vorzugsweise bei dem weiblichen Geschlechte begegnen wir den Anhängern derselben. Benoite Ameaux, die Gattin eines Rathsherrn, vertheidigte vor dem Consistorium ihren zuchtlosen Wandel geradezu durch die obige Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, welche nur vollkommen seyn könne, wenn alle Dinge gemein seyen, Güter, Häuser und der Leib. Die Gläubigen hätten nur dann den höchsten Grad der Liebe erreicht, wenn sie dieß verständen, und diese Gemeinschaft könne Niemand verboten werden, auch nicht den nächsten Blutsverwandten. Es wäre eben so hart, diejenigen zurückzuweisen, für welche sie angeklagt wurde zuviel Gefälligkeit zu haben, als einem Armen das Essen und Trinken zu verweigern. Die Frau wurde von ihrem Manne geschieden und zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt. Etwas später konnte sich ein gewisser Raoul Monnet offen des unerlaubten Umgangs mit den genfer Frauen der ersten Familien rühmen, vornehmlich mit der Gemahlin des ersten Syndikus Perrin, des Hauptes der Widerstandspartei. Er wurde wegen dieser und anderer Frivolitäten geköpft. Auch sonst finden sich Andeutungen, daß in Genf jene Lebensphilosophie eine entsprechende Lebenspraxis zur Folge gehabt hatte. Calvin erhob sich dagegen nicht bloß im Consistorium, sondern auch als Schriftsteller mit seinem ganzen Ernste. Im Jahre 1544 deckte er in seiner instructio adversus Libertinos das Treiben derselben schonungslos vor aller Welt auf, und wußte auch die Königin von Navarra, welche ihm anfänglich die Anklage

Pocquet's sehr übel genommen hatte, zu enttäuschen [a]). Auch Farel schrieb gegen ähnliche Regungen, welche sich in der Grafschaft Neufchatel gezeigt hatten [b]).

So geht die ascetische Socialreform durch eine lange Reihe von Stadien hindurch, um im letzten auszulaufen — in ein System genialer Lebensweisheit für gewisse privilegirte Kreise der Geistigkeit; ihre von Haus aus so strengen Grundsätze setzen sich merkwürdigerweise um in eine Art von begriffsmäßiger Rechtfertigung, von religiöser Weihe für die verderbten Sitten der höhern Classe der Gesellschaft. Wenigstens ist es diese Gestalt, in welcher sie zum letzten Male bedeutender in der Geschichte hervortritt. Für die nächsten Jahrhunderte sind mit der religiösen und geistigen Umgestaltung der Welt durch die Reformation ihre Grundprincipien erschüttert, ihre Wirkungskraft im Großen gebannt. So weit aber auch die Anfangs- und Endpunkte ihrer Entwickelung auseinander zu liegen, so diametral sie sich entgegenzustehen scheinen, so gewiß ist das Ende schon in den Anfängen keimartig angelegt, so deutlich sind beide verknüpft durch die consequente Abfolge eines und desselben, an einer reichen Mannichfaltigkeit von Verhältnissen nur in verschiedener Gestalt sich vollziehenden Gedankens. Nicht zu verkennen ist endlich die Verwandtschaft dieser geschichtlichen Resultate uralter Irrthümer mit jenen Ideen und Bestrebungen unserer Tage, welche man nicht selten als das einzige Heilmittel für die Schäden, für die große Misere der modernen Gesellschaft in ihren untern, wie in ihren obern Schichten anpreisen hört. Historische Fäden aufzufinden, wodurch die alte ascetische mit der

a) Henry, Leben Calvin's. Bd. 2. S. 412 ff. Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Th. 1. S. 36 ff. 178 ff.

b) Kirchhofer, Leben W. Farel's. Bd. 2. S. 100.

modernen Socialreform verknüpft wird, welche so laut auf die höchste Potenz und Freiheit des Genusses dringt, dürfte sich wohl schwerlich Jemand anheischig machen. Erscheinungen, wie die Leveller's in England, würden sich wenigstens nicht ohne Weiteres dazu gebrauchen lassen. Ob aber nicht der geistige Faden eines im Wesentlichen gleichen Gedankenlaufes beide verbindet; ob nicht beide von der gleichen verkehrten Fassung der sittlichen Probleme für das Individuum, für Staat und Gesellschaft ausgehen, nur mit Umsetzung der Dignität der bewegenden Factoren: Geist und Fleisch in Fleisch und Geist, und dadurch zu den nämlichen Resultaten gelangen; ob sie nicht — abgesehen von Einkleidung und Ausdrucksweise — sich in das gleiche Verhältniß zum evangelischen Christenthume setzen; ob nicht das Vorhandenseyn ähnlicher materieller Nothstände, der Rückfall in längst dagewesene und überwundene religiöse Irrthümer, in ein neues Heidenthum, ob nicht, wie vor Alters, eine große, schwere Schuld der gesammten Zeit dem modernen Communismus und Socialismus den Ursprung gegeben, den Zündstoff angehäuft habe für eine Schwärmerei, der vielleicht noch manches Opfer zu fallen bestimmmt ist: — dieß sind Fragen, die einer Beantwortung eben so fähig als würdig sind. Vielleicht, daß wir mit einem Versuch ihrer Beantwortung, vornehmlich so weit die Kirche dabei betheiligt ist, zu einer andern Zeit unser Thema wieder aufnehmen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Wo lebte und schrieb der Verfasser von Jesaja Kap. 40—66?

Von
D. Ernst Meier.

Nach dem festbegründeten Resultate gesunder und vorurtheilsfreier Kritik, daß der sogenannte zweite Theil des Jesaja, das tröstende und ermahnende Sendschreiben an die in Babel verbannten Judäer, weder von Jesaja, noch von einem seiner Zeitgenossen geschrieben seyn könne, daß vielmehr der Verf. desselben nothwendig gegen das Ende des Exils hin gelebt haben müsse, mit diesem Resultate der neuern Kritik schien auch das andere, daß der Verf. ein Mitgefangener in Babel war und dort sein unsterbliches Werk verfaßte, gegeben zu seyn und wurde bisher ohne Weiteres auch so angenommen. Indeß hat Ewald in seiner Bearbeitung der Propheten, Band II. S. 409 f., eine andere Ansicht durch nicht unerhebliche Gründe geltend zu machen gesucht, wonach der Verf. nicht in Babel, sondern in Aegypten und zwar bestimmter in Pelusium lebte und schrieb und ein Nachkomme der mit Jeremja dahin ausgewanderten Judäer war. Wir müssen Ewald's Beweise einer genauern Prüfung unterwerfen, indem seine Ansicht, wenn sie sich halten ließe, nicht ohne Einfluß auf die Deutung des Ganzen wie

manches Einzelnen seyn würde. Seine Gründe sind folgende:

1) Die nördlichen Theile des chaldäischen Reiches sind diesem Propheten das entfernte Ende der Erde, Kap. 41, 19. Dieß Citat wird 41, 5. heißen müssen, wo geschildert wird, wie das Anrücken des Cyrus Schrecken und Angst verbreitet:

Das schauten die Länder und schaudern,
Die Enden der Erde erbeben.

Allein der Ausdruck ist offenbar nicht so streng geographisch zu fassen, so wenig als 24, 16. Er bezeichnet dichterisch eine mehr oder weniger unbestimmte Ferne, wie es 41, 9. sogleich auch von der göttlichen Erwählung des Dieners Jahve's heißt:

Du, den ich erfaßte an den Enden der Erde
Und den ich von ihren Winkeln her berief u. s. w.

Hier sind die Enden der Erde offenbar Aegypten, wo Jahve sein Volk mit mächtiger Hand erfaßte und befreite, und wo er es nach der gewöhnlichen Auffassung der Propheten zu seinem Erbe oder Sohne erkor (vgl. Hos. 11, 1. Ez. 20, 5.). Ewald denkt freilich hierbei an die Berufung Abraham's aus Mesopotamien, wonach der Ausdruck jedoch immer noch poetisch verstanden werden müßte; allein im vorhergehenden Verse (8.) ist nicht sowohl von Abraham, als vielmehr von seinem Samen, von seiner Nachkommenschaft oder von Israel die Rede, und das ist erst in Aegypten ein Diener und Verbündeter Jahve's geworden:

Du aber Israel, mein Diener,
Du Jakob, den ich mir erkor,
Du Same meines Freundes Abraham's,
Du, den ich erfaßte an den Enden der Erde u. s. w.

Ist also die Bezeichnung: die Enden und Winkel der Erde mit Hitzig allein richtig von Aegypten zu verstehen, so liegt schon hierin ein Zeichen, daß der Verf.

schwerlich in Aegypten, sondern in Babel lebte, wo ihm das unbekannte, nie gesehene Aegypten allerdings ein sehr fernes Land war, nicht aber, wenn er sich selbst darin befand.

2) Das Geschick Afrika's, wohin schon Kyros einen Kriegszug vorbereitet, verfolge er im ersten Buche mit so entschiedener Aufmerksamkeit, als läge es seinem Gesichtskreise am nächsten. Allein aus den beiden Beweisstellen möchte sich das schwerlich folgern lassen. Der Prophet spricht 43, 3. die Vorstellung aus, daß Jahve die afrikanischen Länder Aegypten, Aethiopien und Meroe dem Cyrus als Lösegeld für die Freilassung Israels übergeben werde, ein Gedanke, der keineswegs so ausgezeichnet ist, wie man wohl gemeint hat, weil danach die Freiheit des einen Volkes mit der Sclaverei eines andern erkauft werden soll. Der Prophet beweist hierdurch, daß trotz der Höhe, auf der er sonst steht, doch sein nationales Bewußtseyn sich noch nicht zum Weltbewußtseyn oder zur Idee der Menschheit erhoben hat. Geschichtlich aber scheint jener Ausspruch, der ähnlich 45, 14. wiederkehrt, darauf hinzudeuten, daß Cyrus bereits auch Afrika bedrohte, obwohl erst sein Nachfolger Kambyses, wie früher die Assyrer und Chaldäer, den Kriegsplan so weit ausdehnte. Allein ein besonderes Interesse für Afrika geht nicht daraus hervor. Das Geschick Babels und des chaldäischen Reiches überhaupt beschäftigt ihn nach allen Seiten hin unendlich mehr und eigentlich ausschließlich neben dem seiner Leidensgefährten, so daß Afrika nur mehr beiläufig und beinahe zufällig in Erwähnung kommt.

3) Die Küstenländer liegen dem Verf. immer zunächst vor Augen und zwar so sehr, daß er איים sogar einmal, 42, 15. für festes Land setzt. Allein die Uebertragung Küste = Festland liegt so nahe, daß es keiner wirklichen Anschauung des Meeres

und eines Küstenlandes dazu bedurfte. Außerdem fragt sich, ob die Uebertragung nicht bereits Sprachgebrauch war. Endlich könnte dieses Argument eben so gut einen Aufenthalt des Verf. in Babel anzeigen, indem ja sein Vaterland Palästina, das ein Küstenland war, ihn am meisten beschäftigte. Aber das Wort hat eine weit allgemeinere Bedeutung und bezeichnet alle fernen Länder nach Westen und Süden hin, besonders die Heidenländer am Mittelmeere.

4) Auf Aegypten soll auch der 65, 4 ff. erwähnte Gebrauch des Schweinopfers führen. Allein von einem solchen Opfer, wie es nach Herod. II, 47. 48. die Aegypter zuweilen der Mondgöttin und dem Dionysos darbrachten, scheint gar nicht die Rede zu seyn. Der Prophet rügt die Sünden des abtrünnigen Volkes, ihren Götzendienst u. s. w. Dann redet er auch Menschen an, „die da Schweinefleisch essen und deren Schüsseln voll sind von Brühe unreiner Thiere." Danach scheinen die jüdischen Gutschmecker schon damals die Probe gemacht zu haben, daß ein Schweinsbraten kein verächtliches Fleisch sey, womit sie aber gegen das Verbot Lev. 11, 7. 8. sich vergingen. Die Brühe ist die Fleischbrühe von ebenfalls unreinen, d. i. verbotenen Thieren. Weiter liegt offenbar nichts in der Stelle. Der Ausspruch des Hochmuthes Jes. 65, 5. erklärt sich ferner weit leichter aus einseitigem Nationaldünkel, wie er noch stärker z. B. bei den Brahminen sich zeigt, als aus etwelchen Mysterien, von denen man sonst nichts weiß. Endlich

5) schließt Ewald aus 49, 12. noch bestimmter, daß die nordöstlichen Aegypter, die Einwohner von Pelusium (= Sinäer) die Landsleute unsers Propheten gewesen. Der Vers enthält den Gedanken, daß die Exulanten auf eine, wie es V. 4.

hieß, von Gott selbst gebahnten Wege aus allen vier Weltgegenden nach Palästina zurückkehren würden:

Sieh', diese werden aus der Ferne kommen
Und diese da von Nord und West
Und jene aus dem Lande der Sinäer.

Offenbar schweben der Anschauung des Propheten die vier Weltgegenden vor, nur daß die erste Bezeichnung, die Ferne überhaupt, zunächst unklar ist, weil wir das Land der Sinäer nicht sicher kennen. Allein der Zusammenhang läßt darüber nicht zweifelhaft. Schon die Aufzählung der Weltgegenden bei Ewald: die Ferne = Osten, Norden, Westen, Süden (Pelusium in Aegypten) scheint unnatürlich. Man erwartet vielmehr als Gegensatz zum Norden im ersten Gliede den Süden, dem Westen entspräche dann im letzten Gliede das Land der Sinäer, das wir demnach in Osten zu suchen hätten. Damit fällt schon die-Ansicht, die auch Ewald vertheidigt, daß סִין, Koth, für das ägyptische Pelusium, d. i. Sumpfstadt stehe (vgl. Ez. 30, 15 f.). Außerdem ist ja von einem Lande und Volke, nach dem man sich orientiren kann, die Rede, nicht aber von einer Stadt. Von einem Lande der Siniten (= Pelusioten), wie Hitzig bereits dagegen bemerkt hat, ist nichts bekannt. Hätte der Verf. Aegypten bezeichnen wollen, so ist gar nicht einzusehen, warum er nicht den bekannten Namen, den er ja auch sonst ohne Anstand gebraucht, geradezu hersetzte und dafür lieber eine nordöstliche Grenzstadt hätte genannt haben sollen. Jedenfalls aber würde die Folgerung daraus, daß der Verf. ein Einwohner von Pelusium gewesen, grundlos bleiben; denn die Stelle ist so allgemein, daß er danach eben so gut im Norden oder Westen der Erde, als im Süden, hätte leben können.

Muß also das Land der Sinäer östlich liegen, so fragt sich jetzt, welches Land bestimmter darunter zu verstehen ist. Man hat seit L. Langles längst dabei an Sina

gedacht, d. i. China, wie wir es falsch nach der französischen Schreibart aussprechen, so daß die סִינִים die Sinesen wären; vgl. arab. صِين oder جِين, im Sinesischen Tsin, d. i. Herrschaft, Reich. (Die Sinesen nannten z. B. auch die Römer ta tsin, das große Reich.) Der gewöhnliche Einwand gegen diese Deutung, den auch Ewald nachdrücklich hervorhebt, daß die Sinesen geschichtlich bei diesem Namen damals nicht hätten genannt werden können, indem die große Dynastie der Tsin erst 247 vor Christus auf den Thron gekommen und danach das Land und Volk benannt worden sey: dieser Einwurf ist durch neuere Untersuchungen hinlänglich widerlegt und dadurch die bis dahin problematische Deutung des Namens zu historischer Gewißheit erhoben worden. — Bereits Eratosthenes (bei Strabo I. und II.), der um 223 vor Christus in Alexandrien lebte und seine Erdkunde schrieb, kennt Sina (Tsina) unter dem Namen Thinä, was wohl nicht möglich gewesen, wenn dieser Name erst unter Tsin schi Hoang ti (reg. 247—210) aufgekommen seyn sollte. Allein lange vor diesem Begründer der Dynastie der Tsin, schon seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts vor Christus, seit 897, war im Westen des sinesischen Reiches, im heutigen Schen si, ein bedeutendes Feudalreich unter dem Namen Tsin bekannt. In diesen westlichen Theilen des Reiches hatten Fremde immer freien Zutritt. Sie holten besonders Seide, die im Sinesischen Sse heißt, woraus mit der Endpartikel or sericum gemacht und das Volk selbst (aber nur von Auswärtigen) nach diesem Handelsartikel Serer (Seidenleute) genannt worden ist. So konnte durch persische und baktrische Karavanen der Name Tsin leicht über Asien verbreitet werden, und konnte namentlich ums Jahr 540 unserm Verfasser, auch wenn er nicht in Babel lebte, ohne Schwierigkeit bekannt seyn. Hier aber steht er um so passender als die fernste, dem Namen nach bekannte Ostgrenze, weil

viele Fortgeführte aus dem Zehnstämmereiche weit nach Osten hin versetzt worden waren (vgl. weiter hierüber Neumann in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1. Band 1837. S. 386 ff.).

Haben sich somit Ewald's Gründe für den Aufenthalt des Verf. in Aegypten sämmtlich als unhaltbar erwiesen, so fragt sich nun, was positiv für die gewöhnliche Ansicht spricht, daß er ein Mitgenosse des Exils gewesen und in Babel gelebt haben solle. Läßt diese Annahme sich mit hinlänglichen und vielleicht unumstößlichen Gründen darthun, so sind damit alle weiteren Versuche, unsern Propheten anderswo unterzubringen, von selbst abgeschnitten.

Folgende Anhaltspunkte lassen hier sich anführen:

1) Schon die ganze sehr specielle Art und Weise, wie der Verf. am Wohle und Wehe seiner gedrückten Glaubensgenossen Theil nimmt, verräth einen Augenzeugen. Er seufzt mit ihnen; er wird verspottet, weil er zur Rückkehr ermahnt; er sucht ferner im sichtbaren Gegensatze zu den messianischen Erwartungen, die manche Zeitgenossen hegen mochten, fast apologetisch den Cyrus (bes. 44, 24 — Kap. 45, 15.) als den Gottgesalbten darzustellen, durch welchen nach der damaligen politischen Weltlage das Heil für Israel herbeigeführt werden sollte. Ein jüdischer Messias im alten Sinne war neben Cyrus nicht wohl denkbar, da er überhaupt nur innerhalb des Staates als theokratischer König Geltung haben konnte. Das mochte aber der nationalen Eitelkeit vieler Ueberspannten nicht zusagen. Diese und ähnliche Züge, die mitten aus dem Leben entsprungen sind und darauf zurückwirken, und an denen diese Zuschrift gerade sehr reich ist, weisen deutlich genug auf die unmittelbare Umgebung des Verf. hin und würden, wenn sie in Aegypten gezeichnet seyn sollten, für uns beinahe unbegreiflich seyn. Aber

2) weit mehr als mit Aegypten, das er kaum nur ein

paar mal bei Namen nennt, ist unser Verf. mit dem babylonischen Wesen vertraut, mit Bel und Nebo, mit der chaldäischen Astrologie u. s. w. Bei dem Streite zwischen Jahve und Götzen, zwischen Israel und der Heidenwelt, hat er nur die Babylonier im Sinne, obwohl es ihm doch als Bewohner Aegyptens sehr nahe gelegt war, specielle Züge des dortigen rohen Naturdienstes in sein Gemälde mit aufzunehmen, und dieß um so mehr, da Aegypten ja nach seiner Anschauung als Lösegeld für Israel dem Cyrus preisgegeben werden sollte. Aber er kennt dieß Land, wo seine Väter einst geweilt, nur wie eine Sage aus grauen Zeiten und weiß, wie wir schon gesehen, nichts Specielles darüber zu berichten. Alles dagegen, was im Osten vor sich geht, das siegreiche Vordringen des Cyrus, sogar seine weitern Kriegsrüstungen für Afrika sind unserm Propheten bekannt und er spricht bei aller Unbestimmtheit, welche die Nähe der Ereignisse und sein Aufenthalt unter den gefürchteten Chaldäern vielleicht nothwendig machte, doch auch für uns noch sehr verständlich hierüber. In Aegypten würde endlich sein Buch, wenn es sonst möglicherweise dort hätte verfaßt werden können, eine bedeutend andere Form und Färbung erhalten haben. Es würde unstreitig, da es als Trostbrief nach Babel hätte gesandt werden müssen, weit kürzer ausgefallen seyn. Dazu kommt

3) daß unser Prophet auf den im Exile lebenden und schreibenden Ezechiel, wie auch Ewald bemerkt, Rücksicht nimmt. Daß aber dessen Buch damals schon in Aegypten hätte bekannt gewesen seyn sollen, ist sehr unwahrscheinlich. In Babel ferner standen gerade damals viele Propheten auf, welche begeistert den Sturz der Chaldäer verkündeten und in kühnem, herrlichen Ergusse die neue Morgenröthe der Freiheit begrüßten (vgl. Jes. 13—14, 1—23. 21, 1—10.). Diese Stücke läßt auch Ewald richtig in Babel selbst geschrieben seyn. Nun aber hat unser

Prophet diese Orakel offenbar schon vor Augen und beruft sich darauf, was er ebenfalls nur in Babel vermochte (vgl. 40, 3—8. 52, 8.; ferner 14, 1—2. mit 49, 22—23. 60, 9—10. 61, 5—6.)

4) Auch die milde Ansicht über Cyrus und das persische Heidenthum konnte der Verf. sicher nur durch eigene Erfahrung, nicht durch Hörensagen in Aegypten gewonnen haben. Allerdings stand die persische Lichtreligion, die alle Götterbilder verwarf, der hebräischen Weltanschauung wenigstens äußerlich näher, als die vorderasiatischen Religionen; allein diesen bedeutenden Fortschritt zur Annäherung Israels und der Heiden würde der Verf., der mit großen nationalen Vorurtheilen dabei zu kämpfen hatte, schwerlich ohne die heilsame Lehre, welche er den Leiden des langen Exils verdankte, gemacht haben. Dieß führt uns zu dem letzten und gewichtigsten Punkte.

5) Die Höhe und Tiefe des Bewußtseyns, welches diesen Propheten überhaupt vor allen übrigen auszeichnet und ihn so einzig und großartig erscheinen läßt, ist sichtbar die Frucht des Lebens, das endliche Resultat innerer und äußerer Erlebnisse. Nur wer alle Schmach und alle Schmerzen des verstoßenen Volkes so tief miterfahren und mitgeduldet hatte, konnte die Bedeutung dieser Läuterung, die er an sich selbst empfunden, so tiefsinnig fassen, ein solches Totalbild davon entwerfen und die anbrechende Erlösung und die welthistorische Bedeutung Isráels in der Art, wie es hier geschehen ist, verkünden, nicht aber ein ferner, ruhiger Beobachter in Aegypten.

Nimmt man diese Momente in ihrer Gesammtheit, so ist das früher unbefangen angenommene Resultat, wonach der unbekannte Prophet unseres Buches in Babel schrieb, hiermit zu einer Gewißheit erhoben, der sich nichts Bedeutendes wird entgegensetzen lassen, und bestätigt auf die Art den ersten, unmittelbaren Eindruck, den die Schrift auf jeden unbefangenen Leser machen muß, daß unser

Verf. nämlich mit seiner ganzen Persönlichkeit unter den Gefangenen lebt und webt, daß Alles wirkliche Gegenwart athmet und daß er mithin selbst als Verbannter in Babel lebte. Dieß hat bereits Umbreit mit Recht gegen Ewald's Meinung geltend gemacht.

Es sey hier noch kurz bemerkt, daß wir nach Ewald (a. a. O. II. S. 407 f.) eigentlich mehrere Verfasser anzunehmen haben und daß namentlich Kap. 53., wie ähnlich schon D. Schenkel behauptet hat, aus einem ältern Propheten fast wörtlich entlehnt sey. Dieses Kapitel stellt bekanntlich gleichsam das Heiligste im Heiligen, den Gipfel des ganzen Buches dar, indem das ideale Israel als Diener Jahve's nach der tiefen Anschauung dieses Propheten dargestellt wird, wie es siegreich durch die Negation der Endlichkeit sich hindurchbewegt, in Tod und Leiden sich behauptet und so Freiheit und Nothwendigkeit in sich versöhnt. Israel erscheint deßhalb hier stärker als sonst als personificirte Idee nach seiner höhern Einheit und weltgeschichtlichen Bedeutung, weßhalb Ewald vermuthet, dieses Stück müsse auf eine einzelne, historische Person, auf einen besondern Märtyrer ursprünglich verfaßt worden seyn. Die Gründe dafür sind meist aus der Sprache und dem Bilderkreise entlehnt. „Es weht hier fühlbar eine andere Luft." Ich möchte das sehr natürlich finden. Wo man einen solchen Höhenpunkt erreicht, da muß eine andere Luft wehen, als am Fuße des Berges. Uebrigens sind die Abweichungen in der Sprache keineswegs so bedeutend und erklären sich hinlänglich aus der erhabenen Stimmung, die den Verf. dabei beherrschen mußte. Die Personification aber erscheint hier nicht viel stärker, als 42. und 49.

Es gehört weiter in die Exegese, die Gründe im Einzelnen zu widerlegen und nachzuweisen, wie das ganze Buch von Anfang an zu diesem Gipfelpunkte hindrängt, wie er nothwendig mit den übrigen Theilen zusammen-

hängt und erst allmählich als edelster Kern daraus hervorgeht und wie einen solchen Gipfel unmöglich Jemand ohne weitläufige Basis und ohne einen größern Unterbau in die freie Luft habe setzen können. Es müßte ferner aufgezeigt werden, was nicht schwer ist, wie das Stück nicht ohne die größte Härte und Willkür auf eine empirische Persönlichkeit bezogen werden kann und wie die frühere Geschichte keine Begebenheit und kein bekanntes Individuum darbietet, das in der Art für die Gesammtschuld des Volkes gelitten und mit Bewußtseyn als guter Wille die Strafe, die dem Bösen gebührte, auf sich genommen und mithin zur Auffassung einer solchen Darstellung genügenden Anlaß hätte geben mögen. Nur die Anschauung der geistigen Totalität des hebräischen Volkes konnte das Original zu einem Bilde geben, das bis dahin den Boden der Erde noch nicht berührt und in einem Einzelwesen keineswegs zur Erscheinung gekommen war. Der Diener aber, welcher 53. als unschuldig leidend und sterbend dargestellt wird, ist doch kein anderer, als der 42, 19 ff. gezeichnete, der seiner Idee und Bestimmung in der Wirklichkeit nicht entspricht und also nicht bloß für fremde Schuld, sondern eben so sehr, wie wir erklärend hinzufügen müssen, um seiner selbst willen leidet und gelitten hat. Der Prophet stellt diese Gegensätze in der Anschauung des idealen und des empirischen Israel nur mehr neben einander, ohne sie ableiten und entwickeln zu können. Aber ihre Einheit fanden sie gewiß in jedem tiefern Bewußtseyn jener Leidenszeit, indem auch der Gerechte, wie überall, mit seiner Zeit sündigte und seine gute wie seine böse That zugleich als Gesammtthat des ganzen Volkes wissen mußte (vgl. Jes. 6, 5.). Aus solchen Elementen allein konnte die großartige Anschauung des göttlichen Dieners hervorgehen. Bereits die frühere Geschichte gibt uns ein lehrreiches Beispiel und ein entferntes Vorbild dieses Dieners in der Darstellung des

speciellen Stammvaters der Nation, in Jakob, der ebenfalls in sich die höhere und niedere Seite des hebräischen Volkscharakters vereinigt und danach sogar zwei verschiedene Namen führt. Als Jakob ist er der Schlaue, Hinterlistige und repräsentirt das gemeine, empirische Leben des Volks; als Israel aber ist er der Mann, der um das Höchste kämpft und leidet, und endlich seinem Gotte sogar den Segen abringt.

Die weitere Entwickelung der Geschichte und namentlich die große Prüfung und Läuterung, welche der Nationalgeist im babylonischen Exile durchleben mußte, riefen sehr natürlich die tiefere Auffassung unseres Propheten hervor. Es sind hier gleichsam die ersten Geburtswehen des Christenthums, weßhalb es der Kirche sehr nahe lag, hier den Messias zu finden, obwohl das N. T. keineswegs jeden Vers auf Christus angewendet und das Einzelne sogar, wie es eben paßte, sehr verschieden bezogen hat. Gegen die messianische Beziehung im strengern Sinne spricht aber besonders, daß dieser Diener nach V. 8 u. 9. bereits gestorben und schmachvoll bei den Frevlern begraben ist, daß aber nach V. 10 f. dennoch das Werk Gottes auf Erden durch ihn vollführt und er mächtig und herrlich werden soll, weil er freiwillig sein Leben dahingegeben. Daraus folgt nothwendig, daß eine ideale Person, daß Israel der Idee nach unter dem Diener auch hier zu verstehen ist, ähnlich wie schon ältere Propheten die ewige Dauer Israels trotz aller Vernichtung klar verkünden. So ist der Diener hier, der sterbend selbst nicht untergeht, nur eine concretere Bezeichnung für jenen „heiligen Samen und Grundstamm" in Israel, der beim Fällen unvertilgbar zurückbleibt und ewig sich verjüngt (Jes. 6, 12.). Dieß ist überhaupt der Grundaccord, der durch alle Reden Jesaja's hindurchtönt, daß mitten beim Tode des Einzelnen die ewige Dauer des Ganzen bestehen werde. Unser Verf., der dieß un-

vertilgbare Ganze nur personificirt, kann deßhalb unter dem Diener Jahve's nur eine ideale Person angeschaut haben, die in der Vergangenheit gelitten und gestorben, in der Zukunft aber noch verherrlicht werden soll. Am wenigsten würde dieß also auf ein einzelnes Individuum, auf einen Märtyrer passen.

Doch ich begnüge mich für jetzt damit, die großen Schwierigkeiten jener Hypothese hier nur angedeutet zu haben.

2.

Röm. 12, 19:

δότε τόπον τῇ ὀργῇ.

Von

Prof. Zyro in Bern.

Diese Stelle ist von jeher sehr verschieden erklärt worden. Je nachdem man den Begriff des *τόπον δοῦναι* faßte, wurde auch der des Ausdrucks *ὀργή* gefaßt, oder umgekehrt.

Ueber den Realsinn ist man einig: man erkennt, daß es eine Warnung vor dem Zorne ist. Nur Eine Ansicht weicht etwas ab und modificirt die absolute Verwerfung — nämlich die Ansicht von Semler u. A., welcher das *τόπον δοῦναι* für „aufschieben" erklärt, nach der Analogie des lateinischen: date spatium irae vestrae. So Liv. VIII, 32: Legati circumstantes sellam orabant (Papirium dictatorem), ut rem (die Bestrafung des mag. eq. Fabius) in posterum diem differret et irae suae spatium et consilio tempus

daret. Und Seneca de ira III, 39: Primam iram non audebimus oratione mulcere, surda est et amens; dabimus illi spatium. Der Sinn wäre demnach: dem Zorne Zeit lassen, nämlich damit derselbe sich setze und verzehre, oder damit er verbrause. De Wette verwirft diese Erklärung, weil sie einen nicht ganz genügenden und nicht zur folgenden Schriftstelle passenden Gedanken gebe. Aber diese Widerlegung kann uns nicht befriedigen: 1) weil das Nichtganzgenügen etwas Unbestimmtes ist, 2) weil doch ein Zusammenhang mit dem Folgenden gefunden werden zu können scheint: „Haltet ein mit euerem Zorne und wartet zu, denn die Rache wird schon kommen, ihr braucht euch nicht so zu beeilen, Gott straft." Unsere Gründe gegen obige Erklärung sind vielmehr folgende: 1) „Zeit lassen" ist ein moderner Begriff und nicht identisch mit *τόπον δοῦναι*; 2) in den angeführten lateinischen Stellen ist das gedachte Grundverhältniß ein anderes als in unserer Stelle: hier ist das Subject, welches aufgefordert wird, mit dem Objecte verbunden — wenigstens ist diese Auffassung eben so möglich wie die andere, welche die *ὀργή* einem Andern zuschreibt — während dort der Gebende und der Zürnende zwei verschiedene Personen sind. Betrachten wir aber die gegebene Erklärung auch noch einerseits an und für sich, andererseits im Zusammenhange, so erhellt ihre Unzulässigkeit doppelt. Sie ist an sich unzulässig, weil ein solcher Rath temporärer Klugheit mit dem absoluten Geiste christlicher Sittenlehre nicht stimmt — es wäre nur ein pädagogisch praktischer Rath, während das Christenthum entschiedene Bestimmungen gibt. Der Zusammenhang erlaubt es nicht, weil das Vorhergehende, auf das (und das allein) sich unsere Warnung bezieht, eine absolute Negation enthält, welche dem logischen Gesetze zufolge eine absolute Position erheischt. Es heißt schlechtweg: „Rächet euch nicht selber"; darum muß es auch schlechtweg hei-

ßen: „Ueberwältiget den Zorn!" — Es kann von keinem Capituliren und Vertrag machen die Rede seyn.

Die übrigen Erklärungen stimmen im Allgemeinen im Zwecke mit einander überein, nur nicht in der Art und Weise, zu diesem Zwecke zu gelangen. Die Einen sehen zuerst auf den Begriff der *ὀργή*, und lassen sich dafür von dem Nachfolgenden leiten, und nach dem so bestimmten *ὀργή* muß sich dann das *τόπον δοῦναι* richten. Die Anderen gehen von diesem letztern Begriffe aus und bestimmen nach diesem die *ὀργή*. Alle suchen Einheit und Zusammenhang, wie es recht ist. Aber als Grundgesetz aller Hermeneutik muß die Regel gelten, daß eine Stelle zuerst aus sich selber begriffen und erklärt werde, bevor man auf den Zusammenhang sieht.

Man meint, *ὀργή* beziehe sich auf Gott, weil unmittelbar nachher folgt: *γέγραπται γάρ· Ἐμοὶ ἐκδίκησις κτλ.* So fassen es die Meisten: Chrysostomus, Theophylakt (*συγχώρησον τῷ θεῷ ἐπεξελθεῖν*), Luther, Grotius, Piskator, Hammond (welcher außer Gott auch die Obrigkeit setzt, die an Gottes Statt stehe), Calvin („Ihr sollt nicht in das Richteramt Gottes greifen"), Tholuck, Olshausen, Rückert, de Wette, Neander (in Vorlesungen) u. A. Dann wird *τόπον διδόναι* übersetzt mit: Spielraum geben. Man beruft sich hierfür auf Ephes. 4, 27: *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*, und Sirach 4, 5: *μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαί σε*. Aber in diesen Stellen hat das *τόπον διδόναι* einen andern Sinn als in der unsrigen; es bedeutet nämlich da offenbar so viel als ansam praebere, Anlaß geben; hier aber heißt es: Gott sein Recht überlassen, ihm das Feld einräumen, wie sich's gebührt, dort, wie sich's nicht gebührt. Doch möchten wir nicht einmal das als Hauptgrund anführen, sondern vielmehr das Beziehen der *ὀργή* auf Gott. Man sagt, auch sonst komme *ὀργή* absolut = *ὀργὴ θεοῦ* vor. Aber dann ist gewöhnlich eine

bestimmte und bestimmende Beziehung dabei; z. B. Röm. 9, 22: εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν — da liegt sie im Subjecte des Satzes; Matth. 3, 7: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; — da ist μέλλουσα bezeichnend genug. So Luk. 21, 23: ἔσται ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ — da liegt die Bestimmung einerseits schon im ersten Gliede, andererseits in V. 22: ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗται. Anders in unserer Stelle. Wohl folgt γέγραπται κτλ., aber dieses ist nicht die Erklärung des Begriffs ὀργή, sondern die Begründung des ganzen Gedankens, der Warnung des Apostels. Die Erklärung und Bestimmung des Begriffs ὀργή ist nicht in einem neuen Satze, welcher vorwärts liegt, zu suchen, sondern in dem eigenen Satze, und zwar in dem Subjecte.

Andere ergänzen zu ὀργή aus dem Gesammtzusammenhange τοῦ ἀντιδίκου, und erklären τόπον διδόναι für cedere, non resistere irae aliorum, wie Liv. II, 50: mox ut respirandi superior locus spatium dedit — dem Zorne des Beleidigers Platz machen, aus dem Wege gehen. Dieser Sinn wäre an sich nicht unstatthaft; de Wette hält ihn für philologisch am wenigsten begründet. Meint er diesen Ausdruck für sich, so irrt er; denn wir lesen Luk. 14, 9: δὸς τούτῳ τόπον, d. h. räume diesem deinen Platz ein. So Arrian. Epict. III, 26: ἔξελθε, δὸς ἄλλοις τόπον, und Plut. Gracch.: δότε τόπον ἀγαθοῖς, κακοὶ πολῖται. So dare locum bei Cicero, Terentius und Ovidius (s. Schleusner, lex.). So hieße es denn hier: räumt dem Zorne des Beleidigers den Platz, geht ihr weg und laßt ihn für sich! Anders aber, wenn de Wette die Beziehung der ὀργή bestreiten will. Diese ist allerdings unhaltbar; denn gegen diese Erklärung spricht: 1) das Grammatische, welches diese Beziehung nicht zuläßt; 2) der Sprachgebrauch, welcher von einer solchen Phrase kein Beispiel kennt. Und doch sind diese

beiden Gründe nicht von solcher Art, daß sie nicht überwunden werden könnten und zu beseitigen wären, wenn keine andere Auslegung möglich oder keine die bessere oder nicht eine andere die allein richtige wäre.

Und welches ist denn diese? Es ist die, welche sowohl grammatisch als logisch paßt. Grammatisch muß ich nämlich einzig die Erklärung für die richtige halten, welche die Bestimmung und Beziehung von *ὀργή* in dem Subjecte von *δότε* sucht und welche ganz in dem vorhergehenden *μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες* gegründet ist. Der Apostel redet zu Solchen, welche von bösen Menschen (V. 17: *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες*) umgeben sind und von diesen zur *ἐκδίκησις ἀφ' ἑαυτῶν* gereizt werden. Man weiß, Bosheit und Verfolgung reizen leicht zum Zorne und zu leidenschaftlicher Abwehr. Darum warnt er: nehmt nicht selber Rache (aus Zorn über die Schlechtigkeit, die euch beleidigt), sondern *τόπον δότε* diesem euerm Zorne. Und nun der Grund: weil Gott euer Rächer und Retter ist. Man wird nicht leugnen können, dieser Sinn paßt gut. Aber wie nun verhält es sich mit dem *τόπον δοῦναι*? Man hat es dann erklärt, wie wir gleich zu Anfang gesehen haben: Gebet Aufschub! (vgl. Weish. 12, 20: *δοὺς χρόνον καὶ τόπον, δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας.*) Sprachlich wäre somit diese Erklärung des Begriffs gerechtfertigt, aber damit nicht auch der ganze Gedanke, welcher, wenn nicht unbiblisch, so doch nicht neutestamentlich und christlich ist; auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gestattet dieses nicht, wie ich oben gezeigt habe.

Darum muß dieser Begriff anders gedeutet werden; und wie? Gerade so, wie er aufgefaßt wird von denen, welche die *ὀργή* auf die *ἀντίδικοι* beziehen. Der Sinn wäre demnach dieser: machet Platz dem Zorne, wenn er kömmt und sich in euerem Gemüthe setzen will, und geht davon, so daß er allein bleibt, wie man einem unerträg-

lichen und zudringlichen Menschen den Rücken kehrt, wenn derselbe sich neben uns setzen und uns belästigen will. Der Grundgedanke ist ein psychologisch sehr wahrer und tiefer: der Zorn ist dem Menschen, besonders dem Christen etwas ganz Fremdartiges, das wahre Ich kennt ihn nicht oder erkennt ihn nicht an, wie ja überhaupt das Böse etwas unserm wahren Wesen Fremdes ist. Somit ermahnt der Apostel seine Gläubigen, sich von dem Zorne zu trennen, ihn zu lassen, wenn er aufsteigen will, auf sich selbst und bei sich selbst zu belassen, ihm also keine Nahrung, nämlich nicht ihr Herz zu geben, weil er sonst dieses in Brand steckt, so daß sie aufbrennen und Böses thun.

Recensionen.

1.

Beitrag
zur
Theorie und Geschichte der Mystik,

von
Christ. Nikol. Theod. Heinr. Thomsen,
D. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität zu Kiel.

(Schluß der Recensionen des III. Heftes.)

Indem wir nun zu den einzelnen mystischen Systemen fortgehen, können wir es keineswegs hinreichend gerechtfertigt finden, daß insbesondere Herr Helfferich die Zeiten vor Pseudodionysius ohne Weiteres gänzlich von seiner Behandlung ausschließt. Freilich tritt erst durch Pseudodionysius die mystische Theologie in ihrer Eigenthümlichkeit für sich durchgebildet hervor; aber Elemente auch der einseitig mystischen Richtung waren doch von Anfang her in der Kirche vorhanden, wenngleich nach der ursprünglichen praktischen Kraft und Vollkommenheit des Christenthumes und seiner Wissenschaft ermäßigt und gebunden. Nur in diesem ihrem Zusammenhange mit der früheren Theologie der Kirche wird sich die Mystik gründ-

lich verstehen lassen; Herr Helfferich aber, dem christliche Mystik und wahre christliche Theologie Eines und dasselbe ist, dem Paulus und Johannes für die Stammväter der christlichen Mystik gelten (S. 112 u. f. f. S. 119.), durfte wohl am wenigsten seine Geschichte der christlichen Mystik dem Herkommen gemäß kurzhin mit dem Areopagiten beginnen. Freilich hätte die umfassendere Stellung der Aufgabe eine gründlichere allgemeine kirchengeschichtliche Bildung vorausgesetzt, als Herr Helfferich dieselbe in dieser Schrift noch zeigt. Fehler, wie die schon von Baumgarten-Crusius gerügten, die Verwechselung des Sabellius mit Paulus von Samosata (S. 282.), der kappadocischen Origenisten mit den Antiochenern (S. 191.), darf auch Ref. nicht unbemerkt lassen, so wie ferner die ausführlichen, für den Unkundigen inzwischen immer noch ungenügenden Erwähnungen allbekannter, zum Stoffe nicht unmittelbar gehöriger Hergänge (S. 266. z. B.) ähnlich jenen unsern Tadel motiviren, der indeß, wie manches Andere, das früher erinnert worden ist, die Person des rüstig vorwärts strebenden Verfassers selber vielleicht schon nicht mehr trifft.

In jenen früheren Zeiten, auf welche die Werke von Herrn D. Baur und Herrn D. Ritter auch in Betracht der mystischen Erscheinungen und dessen, was ihnen verwandt ist, näher eingehen, zeigt sich uns sofort der wesentliche Zusammenhang der gnostisch-theosophischen, mystischen, pietistischen und hierarchischen Richtung, so wie der Verwandlungsproceß, durch welchen sie wechselseitig in einander übergehen. Ueber die von Herrn D. Baur hervorgehobenen Bestimmungen hinaus (christl. Gnosis, S. 141.; vgl. indeß S. 127.) macht Herr D. Ritter (chr. Philosoph. I. S. 200 und 201., vgl. S. 209. Note) als ein den Valentinianismus vom plotinischen Neoplatonismus wie vom alten Platonismus unterscheidendes Merkmal mit Recht dieses geltend, daß die valentinianische

Richtung auf die individuelle und in einem System individueller Beschränkung harmonisch geordnete Offenbarung Gottes das Wesen des Falls, welcher den endlichen Geist Gott entfremdet, eben in das Streben desselben setzt, zu wahrer Vereinigung mit der ursprünglichen Gottheit und dem höchsten Gute über die Schranke der Endlichkeit hinaus zu gelangen. So wird die Forderung des Christenthums, daß das endliche Bewußtseyn als solches der Offenbarung und Gemeinschaft Gottes zum Organe dienen soll, auf eine Weise aufgestellt, welche unmittelbar zugleich die Möglichkeit, diese Forderung zu realisiren, aufhebt; in dem Sinne, in welchem auch Herr D. Ritter (chr. Ph. I. S. 118. Note, 224. Note) nach einem von ihm freilich abgewiesenen Sprachgebrauche ein dualistisches Element im Valentinianismus anerkennt, gibt sich dasselbe hier durch die unwandelbar befestigte Trennung zwischen dem endlichen Wissen und dessen höchstem Inhalte unzweifelhaft zu erkennen. So aber mußte die gnostische Bewegung, nachdem sie von dem strengen Dualismus namentlich des Saturninus aus in der valentinianischen idealistischen Ausgleichung und Vermittelung aller verschiedenen in der gnostischen Anschauung enthaltenen Elemente ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, im Markus, im Marcion immer mehr in die Mystik nach den verschiedenen Gestalten derselben übergehen, so daß zunächst der Abstand zwischen unserer Endlichkeit und der göttlichen Unendlichkeit möglichst nachdrücklich durch dialektische Formeln befestigt, sodann aber um so viel mehr die sittliche Vollendung und Befriedigung in der Erhebung unseres Geistes über die gesammte Sphäre der von der Wahrheit entfernten Endlichkeit zur unmittelbaren Gemeinschaft mit dem verborgenen Vater gesucht ward. Diesen ethischen Mysticismus der marcionitischen Gnose setzte von dem kleinasiatischen Stammlande derselben her innerhalb der Kirche der montanistische mystische Pietismus eben so sehr

in wesentlicher Aehnlichkeit fort, als er zugleich mit den Gnosen sich in fundamentalem Gegensatze befand. Zur Aufrechthaltung der kirchlichen Auctorität und zur Vollendung der kirchlichen Strenge ging nämlich der Montanismus auf die rein individuelle, unmittelbare Gemeinschaft mit dem Principe der Kirche, die allmächtige Wirkung Gottes und des heiligen Geistes in den einzelnen Inspirirten zurück, welche der sinnlich erscheinenden Wirklichkeit derselben göttliche Verklärung verleiht und verheißt, und eine dem entsprechende Zurückziehung aus dem gemeinen sinnlichen Daseyn von ihr erfordert. Wie danach, als die allgemeine Geistesausgießung über alle Christen ohne Ausnahme ausgeblieben war, die ausgezeichnetsten Christen aber der Natur der Sache nach fortgehend an der Spitze der Gemeinden als die amtlich bestellten Vorsteher derselben sich fanden, der geordneter Fixirung bedürftige Anspruch des montanistischen Prophetenthums, aus Kraft persönlicher göttlicher Bevorzugung und Inspiration die Kirche zu leiten, auf die Bischöfe übertragen, mit dem hierarchischen Anspruche dieser sich verband und denselben stützte, das zeigt am deutlichsten die Person und die Lehre des Cyprianus von Karthago, seine Anhänglichkeit an Tertullianus, die Unterstützung durch besondere göttliche Offenbarungen, deren er sich rühmte, die von ihm den Gemeinden zugesprochene Freiheit, Bischöfe ihres Amtes zu entsetzen, bei denen die als selbstverständlich von ihm angenommene christliche Trefflichkeit der Bischöfe sich nicht zeigte. Den Hirten des Hermas aber werden wir im Vergleiche mit dem Montanismus, den derselbe bekämpft, als den ältesten Repräsentanten des eigentlichen Pietismus bezeichnen können, indem von dieser Schrift die Vermittelung der Gemeinschaft mit dem allein beseligenden kirchlichen Verbande vor Allem in der sittlichen Würdigkeit der Einzelnen und ihrem Gehorsame

gegen die sittlich sich bewährende wahre Prophetie in der Kirche gesucht wird.

Die trinitarische Subordinationstheorie der Kirche, wie dieselbe durch Tertullianus z. B., insbesondere aber durch die alexandrinische Theologie des dritten Jahrhunderts repräsentirt erscheint, geht im geraden Gegensatze der valentinianischen Trennung zwischen dem endlichen Geiste und dem ursprünglichen göttlichen Wesen vielmehr darauf aus, dieses so innig und vollständig wie möglich in die Gemeinschaft mit dem Endlichen eingegangen und versenkt zu fassen. Wenn nun aber die platonisirende Subordination des Göttlichen selber in seiner Offenbarung immer wieder die Wahrheit dieser letzteren gefährdet und das Endliche als ein inadäquates Organ derselben erscheinen läßt, so stellt sich als die weitere Aufgabe zunächst der orientalischen Theologie dieses dar, die volle, ursprüngliche Gottheit auch in der Offenbarungsmittheilung wahrhaft als solche festzuhalten, wonach insbesondere das occidentalische Dogma die subjective Wirklichkeit und Erscheinung dieser göttlichen Offenbarung dem wissenschaftlichen Verständnisse zu vermitteln, noch fortgehend beschäftigt ist. Der Antrieb liegt deutlich vor, welchen die neue trinitarische Orthodoxie, lebendig und anschaulich erfaßt, zu dem Eingehen auf die materiale Verwandtschaft mit dem Aristotelismus in sich trug, die Herr D. Ritter in des Gregorius von Nyssa Bemühen namentlich, Gott aus seiner Wirkung in der Schöpfung zu erkennen, nachweist. Indem diese Orthodoxie aber noch immer nicht so sehr zugleich die Welt Gott immanent erfaßte, wie Gott der Welt, wollte sich die platonisirende Subordination des Göttlichen in seiner Offenbarung rein und positiv nicht aufheben lassen; gegen die arianische Durchführung dieser Subordination zur Wesenstrennung sicherte die Dialektik der nicänischen Lehre zunächst nur noch mehr antithetisch und negativ ihren Standpunkt, den göttlichen

Ausgang und das göttliche Wesen der Offenbarung, so daß sie ihre von Herrn D. Baur ganz besonders hervorgehobene platonisirende transcendente Mystik und die Wesenseinheit der göttlichen Personen während der Kämpfe des vierten Jahrhunderts durch die Analogie der Gattungseinheiten und durch eine im Sinne des Mittelalters realistische, ebenfalls vorzugsweise platonisirende Auffassungsweise zu behaupten suchte, wie dieselbe vornehmlich wiederum Gregorius von Nyssa durchgebildet hat (Baur, Trinität I., S. 449. u. f. f.). Am meisten tritt inzwischen die einseitig transcendente Fassung des Göttlichen unstreitig in der aus diesem Grunde von Herrn D. Baur als judaisirend bezeichneten arianischen Durchführung der vom alten platonisirenden Dogma überlieferten Subordination hervor. Daß nun Eines der arianischen Häupter, Eunomius, von den übrigen abweichend, nicht die Erkenntniß der Offenbarung Gottes nach derselben Endlichkeit und wesentlichem Unterschiede von dem göttlichen Vater zur Hauptsache gemacht, sondern unbedingte Vertiefung des Geistes in das schlechthin überweltliche Wesen Gottes, als die alleinige Wahrheit und wahrhafte Realität, erfordert habe, und auf diese Art die neoplatonisirende christliche Mystik in strengerer Haltung derselben aus dem Schooße des Arianismus hervorgegangen sey, ist die eigenthümliche Behauptung des Herrn D. Ritter, von ihm ungefähr zu derselben Zeit ausgesprochen, da Herr D. Baur die herrschende Auffassung des Eunomianismus, als einer aristotelisirenden Theorie und der Vollendung der arianischen, bei der Endlichkeit verweilenden dialektischen Reflexion, in seiner Geschichte der Trinität aufnahm und fortbildete, fast ohne auch nur die Möglichkeit einer Auffassung, wie die ritter'sche, mit in Betracht zu ziehen. Für den Platonismus des Eunomius im Allgemeinen geht Hr. D. Ritter nämlich auf die Behauptung desselben zurück, daß von den Namen, welche

menschliche, auf die wechselnde Erscheinung bezogene Reflexion den Dingen beilege, die von Gott selber den Dingen ursprünglich zugewiesenen Namen zu unterscheiden seyen, die Nennwörter, welche, so gut, wie die Dinge selber, eine Schöpfung Gottes nach dem Eunomius, ewige Natur und die Bestimmung zugesprochen erhalten, uns das wahre Wesen der Dinge zu offenbaren. Nicht bloß Herr D. Ritter findet hierin die platonische Ideenlehre wieder (Gesch. d. chr. Philos. Theil 2. S. 69. und 70.), sondern auch Herr D. Baur scheint einzuräumen (Gesch. d. Trinität S. 394. Note 48. am Schlusse), daß bei consequenter Durchführung jener seiner Lehre von den ewigen Namen dem Eunomius sich allerdings ein dergleichen platonisirendes, realistisches Resultat hätte ergeben müssen. Eine Erkenntniß des göttlichen Wesens aber insbesondere, die von den Energien Gottes aus, den Wirkungen und Werken desselben in der Welt, auf entsprechende Weise könne gewonnen werden, leugnet Eunomius wegen der Zufälligkeit und des Wechsels der endlichen Dinge im geraden Gegensatze des Aristoteles und der orthodoxen Theologie des Gregorius von Nyssa. Ueberall erscheint dem Eunomius die Gottheit als ein Unaussprechliches, für die Ueberlegung unseres Verstandes Unerfaßbares; die Namen, mit denen Eunomius Gott den Vater charakteristisch unterscheidet, tragen alle einen nur negativen Charakter, wie namentlich und insbesondere eben die Unerzeugtheit. Wenn nun dennoch Eunomius durch die Behauptung einer dem Menschen zugänglichen positiven, ja adäquaten Erkenntniß Gottes sich auszeichnet, so kann dieses gemäß dem Bisherigen nach Herrn D. Ritter nur so zu verstehen seyn, daß eine neoplatonische, schlechthin unmittelbare Anschauung Gottes als Grundlage einer solchen Erkenntniß desselben vorausgesetzt wird, und diese höhere Vernunftanschauung Gottes findet Herr D. Ritter (S. 67 und 78.) in einer Stelle des

eunomianischen apologeticus apologetici, die uns durch die Gegenschrift des Gregorius von Nyssa aufbehalten ist, mit unverkennbar platonisirender Haltung des Ausdrucks aufs stärkste ausgesprochen. Daß aber das absolute Wesen, welches wir so durch geheimnißvolle Anschauung erfassen, überall allein wahrhaft ist, ergibt sich nach Herrn D. Ritter aus der Art, wie Eunomius der göttlichen Energie oder Willensthätigkeit im Verhältnisse zum göttlichen Wesen einen nur zufälligen Charakter beilegt. Mit einem dereinstigen Untergange der Welt nämlich werde die Energie Gottes, durch welche der Sohn und die Welt bestehe, und so auch der Sohn aufhören. — Ref. vermag sich dieser originellen, mit gewohntem Scharfsinn und gewohnter Gründlichkeit dargelegten Ansicht Herrn D. Ritter's deßwegen nicht anzuschließen, weil die Praxis und Lehre des Eunomius nichts weniger als die vollständige und unzweifelhafte Herrschaft des mystischen Princips zeigt, welche dasselbe, mit so bestimmtem Bewußtseyn von Eunomius zum Grunde gelegt, zumal bei der dem Manne eigenthümlichen Offenheit, nothwendig hätte üben müssen (Neander, Kirchengesch. Theil 2. Abth. 2. S. 585.). Im Gegensatze der Befreundung zwischen der Orthodoxie und dem Mönchsthume, der eigentlichen Pflanzschule für die Mystik, im Gegensatze ferner der Arcandisciplin im Cultus der Orthodoxen ist Eunomius mit den Seinen vielmehr der Mönchsascese abgeneigt, legt auf mystische, gottesdienstliche Gebräuche und Ehrwürdigkeit der Namen und Ausdrucksweisen wenig Gewicht (Neander, Kircheng. II, 2. S. 383. und 573., vgl. III. S. 5. Note 3. am Ende, Ritter, chr. Ph. II. S. 72. Baur, Gesch. d. Trinität I. S. 390.) Mit dem materialen Gegensatze des Eunomius gegen die aristotelische Erkenntniß Gottes aus den Energien desselben, welche ihm als naturalistisch sich wird dargestellt haben, verträgt sich sehr wohl, eklektisch gehalten nach der Art der patristischen

Speculation überhaupt, die mehr formelle Uebereinstimmung mit dem Aristotelismus in einer vorzugsweise negativen und entgegensetzenden Dialektik, wie diese zunächst auch dasjenige ist, was durch die Tradition der Väter über den Aristotelismus des Eunomius demselben beigelegt wird, wie endlich Eunomius selber (apolog. c. 15., vergl. Baur S. 391. Note 47.) das *ὁρίζεσθαι τὴν διαφορὰν τοῖς πᾶσιν* als sein Princip bezeichnet, in Einstimmung mit der aristotelischen Fassung der *οὐσία*, als des vollen individuellen Unterschiedes (apol. Eunom. c. 12.). Ward nun nach Eunomius die Erkenntniß der Wesen überall durch die Unterscheidung derselben gewonnen, so mußte die Erkenntniß Gottes im Gegensatze der vom Endlichen deßwegen mit unbedingter Leichtigkeit und Vollständigkeit dem einmal durch göttliche Offenbarung in die Bahn des rechten Begreifens und Unterscheidens geleiteten menschlichen Geiste zugänglich seyn, weil die Unterscheidung Gottes von aller Endlichkeit einfach durch eine einzige Negation sich vollzieht. Dieser Begriff und Name der Unerzeugtheit aber, welcher das Wesen Gottes ausmacht, hat zugleich nach Eunomius (apol. c. 8.) einen durchaus positiven Gehalt, sofern Gott durch denselben der gesammten Sphäre des Werdens und der Schranke entnommen ist. Es bleibt so die Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens zugleich mit der absoluten Begreiflichkeit Gottes, indem der eigenthümliche Begriff Gottes, die Unerzeugtheit, die Auflösung in eine Mehrheit endlicher Beziehungen nicht gestattet. Gewiß aber paßt die *δογμάτων ἀκρίβεια*, auf welche Eunomius (Ritter S. 72. Note) die wahre Theologie will gestützt wissen, besser zu der Forderung eines solchen dialektischen Erfassens des göttlichen Wesens, als zu einer intellectuellen Anschauung desselben im Sinne des Plotinus. Das Aufhören der weltlichen Dinge endlich, welches die Apologie des Eunomius (c. 23.) ausspricht, könnte man nach Analogie der allgemeinen Kirchenlehre

weniger strenge nur von einer gänzlichen Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes zu verstehen sich begnügen. Doch legt der Zusammenhang der Stelle selbst allerdings in platonisirender Weise ein eigentliches Weltende ungleich näher, und es wird überhaupt seine Richtigkeit haben, daß der Arianismus in der vorwiegend dialektischen Haltung, die ihm beim Eunomius eigen ist, unwillkürlich mit dem Sabellianismus und der Mystik sich berührt. Zunächst nämlich zieht sich Eunomius, wie Herr D. Baur ausführt, viel mehr als Arius von den ethischen Erweisungen der höheren Würde Christi auf das metaphysische Wesen derselben zurück. Gleich dem Sabellianismus grenzt er dieses aber vermittelst der Unterscheidung ab zwischen dem Wesen und dem Willen oder der Energie Gottes, die schon die Zufälligkeit des von ihr ausgehenden weltlichen Daseyns theile. Nur daß dem Sabellius diese Zufälligkeit und Unwesentlichkeit des Endlichen und des Principes für das Endliche in Gott vorzugsweise dazu dient, Christum und alle Endlichkeit in das Wesen Gottes zu versenken und aufzulösen, wogegen Eunomius von denselben begrifflichen Grundbestimmungen aus vor Allem das reale Fürsichseyn der Endlichkeit und eine ursprüngliche Gottverwandtschaft des Endlichen in Christo feststellt, die dennoch Gott wesensfremd verbleiben soll. Ueberhaupt aber gestaltet sich auch, je schärfer der reale Gegensatz des Göttlichen und des Endlichen begrifflich geltend gemacht wird, desto mehr eben dieses begriffliche Erfassen des Göttlichen selber zugleich zu einem realen Eingehen in die für sich abgeschlossene Sphäre des Letzteren (vergl. Baur S. 386., Ritter S. 67.).

Größeres Einverständniß der neueren historischen Forschung herrscht in Bezug auf den Stammvater der eigentlichen mystischen Theologie, Pseudodionysius, sofern von Herrn D. Ritter (chr. Ph. II. S. 518.) wie von Herrn D. Baur (Gesch. d. Trin. II, S. 206. Note) sehr mit Recht,

nach des Ref. Dafürhalten, nachdrücklich das Ansehen bemerklich gemacht wird, in welchem diese areopagitischen Schriften zuerst unter den Monophysiten sich finden, im Bereiche derjenigen Theologie mithin, die gleich der trinitarischen Orthodoxie des vierten Jahrhunderts zu Alexandria ihren Mittelpunkt hatte, gleich dieser die Ueberschwänglichkeit und reine Erhabenheit des Göttlichen auch in der Offenbarung desselben zu ihrem Hauptgesichtspunkte machte. Unstreitig ist hiermit ein mehr historisches und ein vollständiger ausreichendes Princip für das Verständniß des Pseudodionysius an die Hand gegeben, als mit dem unbestimmten Gedanken einer traditionell fortgepflanzten speculativen Auffassung des Christenthums, welche Herr Helfferich (S. 133 u. s. f.) so durch diese mystischen Schriften repräsentirt findet, daß er dieselben, obwohl auch nach seiner Meinung (S. 132.) erst im fünften Jahrhunderte entstanden, dennoch (S. 137.) an die häretische Gnose, als die Lösung der von dieser unbeantwortet gelassenen Räthsel, unmittelbar anschließt. Ueberschätzt werden diese Schriften zugleich um ein nicht Geringes, wenn demgemäß Herr Helfferich, der hier großen Theils wörtlich Görres's Ausführungen wiedergibt, (S. 138.) in dem Principe des Pseudodionysius die begriffliche Einigung der Idee und der Erscheinung wirklich zu Stande gekommen seyn läßt. Es wird vielmehr hier das wahre Wesen der Dinge aufs stärkste über alle Erscheinung und über die Dinge selber in ihrer Einzelwirklichkeit hinausgerückt, so daß Herr D. Ritter, wie Herr D. Baur einstimmig mit Recht in diesem Mysticismus die Negation aller Zugänglichkeit Gottes für den menschlichen Begriff erkennen. Der Monophysitismus aber brauchte seinen christologischen Grundgedanken der in die Absolutheit Gottes wesentlich verschlungenen Menschheit Christi nur speculativ zu erweitern, um auf dem pseudodionysischen Standpunkte sich zu befinden, der neoplatonisch allein der göttlichen Unendlichkeit in derselben einheitli-

chen Allgemeinheit wahrhafte Gültigkeit zugesteht und in der Art insbesondere des späteren, vom Proklus vertretenen Neoplatonismus, vermittelst seiner reinen Passivität des Bewußtseyns gegenüber dem höchsten, unbedingt realen Objecte, sowohl die Unfähigkeit des Morgenlandes, die Idee der Persönlichkeit wahrhaft zu vollziehen, als die Nothwendigkeit, dieselbe zu gewinnen, anschaulich macht. Die Ableitung des Endlichen aus der Gottheit durch die gnostisirende, phantastische Emanationsvorstellung sammt der daraus sich ergebenden bloß vermittelten und wesentlich beschränkten Gemeinschaft zwischen dem Endlichen und dem göttlichen Urseyn repräsentirt mit ihrer mannichfachen Abstufung dieser Verhältnisse vorzugsweise die Trennung zwischen dem endlichen Geiste und der Gottheit, von der aus namentlich auch das Böse in Betracht der Unzugänglichkeit des wahrhaft und göttlich Guten unter den bloß quantitativen Gesichtspunkt der Naturbeschränktheit sich stellt, während zugleich wiederum eben die alleinige Realität und Gültigkeit des göttlichen, einheitlichen Urseyns alles Endliche, sofern dasselbe überhaupt für sich da ist, als abgefallenes Wesen erscheinen läßt (vgl. Baur, Trinität II. S. 227. 262., Helfferich I. S. 156.). Der überwesentliche, urgöttliche Jesus, in welchem die ganze Abstufung der himmlischen und kirchlichen pseudodionysischen Hierarchie gleichsam zusammengefaßt wird, darf aber auch kaum so, wie von Herrn D. Baur (Trinität II. 241.), als ein bloß aus Anlaß der kirchlichen Tradition und auf Auctorität dieser Herübergenommenes angesehen werden. Vielmehr repräsentirt diese Idee die Grundanschauung, welche den neoplatonischen Lehren überhaupt unterliegt, die schlechthin unmittelbare, alle individuelle Selbstthätigkeit ausschließende Gemeinschaft des Geistes mit dem allein realen Absoluten, in der eigenthümlichen monophysitisch-christlichen Haltung dieser Betrachtungsweise, die in einer sol-

chen reinen Passivität dennoch zugleich die Vollendung des individuellen und persönlichen Wesens will erkannt wissen; in einen Christopantheismus läuft der pseudodionysische Neoplatonismus aus, von dem Herrn D. Martensen's Behauptung, erst in der abendländischen Mystik finde sich die Idee einer Nachfolge Christi, dahin beschränkt wird, daß allerdings schon Pseudodionysius die Wesensgemeinschaft mit Christo nach der Gottheit desselben erfordert. —

Allerdings findet sich inzwischen die besondere monophysitische Färbung der pseudodionysischen Lehre an den allgemeinen theologischen und speculativen Grundvoraussetzungen derselben mehr nur vereinzelt und in freier gehaltener Ausdrucksweise vor. So konnte sich diese Mystik alsbald auch im Bereiche der chalcedonischen Orthodoxie verbreiten, der sie zur Aufrechthaltung der göttlichen Lebenseinheit in der negativ gesicherten gottmenschlichen Persönlichkeit Christi diente; mit der abendländischen, stärker der ethischen Seite zugewendeten Richtung konnte die pseudodionysische Theorie in Zusammenhang eintreten und in näherer Analogie mit der Art, wie namentlich Augustinus auch auf der höchsten Stufe der von ihm erforderten allmählichen Erhebung des Geistes zu Gott das Fürsichseyn der Endlichkeit festhält, zugleich die wahre und vollständige Gemeinschaft der Gottheit mit den endlichen Persönlichkeiten zu behaupten unternehmen. Maximus, der Dyothelet, erscheint mit seiner ethischen Gestaltung der pseudodionysischen Lehre als der Repräsentant dieser vermittelnden Combinationen im Oriente. Daher hätte wohl weder Herr Helfferich denselben gänzlich unerwähnt lassen sollen, noch genügt es auch, mit Herrn D. Ritter in dem Maximus nur den praktisch und persönlich ehrenwerthen Vertreter eines ausgelebten wissenschaftlichen Princips zu sehen. Wie vielmehr Maximus zugleich ein Neues vorbereitet, namentlich aber Johannes

Erigena in ihm seinen unmittelbaren Vorläufer erkennt, weist Herr D. Baur (Gesch. der Dreieinigkeit, Theil 2. S. 268 u. s. f., 270 u. s. f.) genauer nach. —

Johannes Scotus Erigena dürfte von Herrn D. Baur in dessen neuester Schrift, über die Trinität, genügender und vollständiger aufgefaßt worden seyn, als in der früheren, über die Versöhnung. Hier nämlich sieht Herr D. Baur in der Lehre des Erigena noch nichts weiter, als einen Platonismus, welcher der pseudodionysischen Tendenz, Alles außer den ewigen Ideen und dem unwandelbaren Wesen Gottes für ein bloß Scheinbares zu achten, ohne alle Einschränkung sich hingibt. In der Schrift über die Trinität dagegen wird von Hrn. D. Baur, wie ähnlich von Herrn Helfferich, auch die Bestrebung der erigenistischen Lehre anerkannt, ein eigenthümliches Fürsichbestehen des Endlichen als gültig zu behaupten, das dem Pseudodionysius mehr nur unwillkürlich als ein Unvermeidliches sich ergab (Gesch. der Trinität II. S. 295 u. s. f.). Durch das Schema der vier Naturen, die Grundlage seiner ganzen Anschauung, suchte Erigena den Unterschied zwischen der Welt und Gott unbeschadet der wesentlichen Einheit beider so nachzuweisen, daß die göttlichen Ideen, der Inhalt des Logos, der zweiten Natur, als die causae primordiales, die effectiven Principien, die Ursachen, bezeichnet werden, von welchen die Dinge in der erscheinenden Wirklichkeit ihres Fürsichseyns, so wie dieselben der dritten Natur angehören, ihre Herkunft haben. Doch vermag auch Erigena die Endlichkeit nur so in der Weise absolut gültiger Realität, dem göttlichen Princip immanent, aufzufassen, daß er diese reine Zusammengehörigkeit beider zugleich wieder aufhebt; des Augustinus nur in der Abkehr von Gott sich bewährende selbständige Freiheit des Endlichen wiederholt sich hier innerhalb des allein realen göttlichen Wesens selber, indem Erigena durch den Abfall des Men-

schen von Gott anstatt der ursprünglichen Harmonie und Einheit des Daseyns den Gegensatz der beiden Geschlechter und überhaupt die ganze Mannichfaltigkeit der Gegensätze hervorgebracht werden läßt, welche die erscheinende Wirklichkeit der Dinge charakterisirt. Mit dieser aber, der dritten Natur, wird unmittelbar zugleich auch das Princip derselben, die zweite Natur, in ihrer Geltung zweifelhaft, so wie der Unterschied zwischen der vierten Natur, der sub specie aeternitatis erfaßten und in Gott vollendeten Welt, welche weder geschaffen wird noch schafft, und der ersten Natur, dem göttlichen Urseyn, das da schafft, ohne geschaffen zu werden; unwillkürlich drängt sich so auch beim Erigena die pseudodionysische Auffassung alles bestimmten Wirklichen als eines bloßen Scheins hervor, mit der die sinnliche Emanationsvorstellung sofort wiederum Hand in Hand geht, so daß Herr Helfferich (S. 203.) gegen Herrn von Görres eine auch dem Wesen der Sache nach vorhandene subordinatianische, arianisirende Auffassung des von Erigena als geschaffen bezeichneten Sohnes kaum mit hinreichendem Grunde in Abrede stellt. Am bestimmtesten zeigt sich natürlich wiederum in Ansehung des Bösen der innere Widerspruch der ganzen Anschauungsweise, indem eine solche sich selber aufhebende Betrachtung aller Endlichkeit unter dem Gesichtspunkte des Bösen auch für dieses selber den richtigen Gesichtspunkt verrückt. Dem an sich wirklichen Wesen nach identisch mit der allein realen göttlichen Vollkommenheit, in bestimmter, an ihrem Orte durchaus gehöriger Erscheinungsweise derselben, besteht das Böse als solches sammt seiner Strafe nur in der Isolirung des Bewußtseyns innerhalb dieser bestimmten Daseynsschranke und kann somit eben so sehr nach seiner wesentlichen Nichtigkeit nur in vorübergehender Existenz gedacht werden, als es niemals scheint aufhören zu können, sofern es doch aus seinem Grunde, der bestimmten Schranke des End-

lichen, nicht rein zufällig kann hervorgegangen seyn. Richtig deutet wohl Herr Helfferich die Art an, in welcher sich diese, S. 240. in ihrer Bedeutung kaum gehörig von ihm anerkannte Antinomie zwischen der zugleich sich ergebenden allgemeinen Wiederbringung und ewigen Verdammniß dem Erigena selber anscheinend löste. Es erfordert nämlich das rein subjectiv gesetzte Wesen der Sünde zunächst auch nur eine ideelle Aufhebung, welche das Daseyn, so wie es ist, in Gott erfaßt, unmittelbar zugleich aber auch eine reelle Bedeutung gewinnt, indem, in Gott erfaßt, alle bestimmte Wirklichkeit zur bloßen Scheinbarkeit herabsinkt. Von Herrn Helfferich als die ideelle Mystik im Gegensatze der pseudodionysischen, substantiellen bezeichnet, vermag die erigenistische Lehre eben auch nur noch ideell, in der Art eines Postulates, den Gedanken der Welt, als einer wahren Offenbarung Gottes, seiner Ordnung und seines Endzwecks, geltend zu machen; anstatt der wirklichen Vollziehung dieser Forderung vermittelst eines Systems in der sittlichen Idee sich einigender Zweckbegriffe und einer Gottes würdig gefaßten Welt drängt sich sofort wiederum die alleinige Realität Gottes, als der allgemeinen Substanz, die mystische Abstraction drängt sich anstatt der theosophischen Combination hervor.

Die romanische Mystik des traditionellen Kirchenglaubens, wie Herr Helfferich die Theorien Bernhard's und der Victoriner bezeichnet, oder die psychologische Mystik nach Herrn D. Baur suchte nun zunächst dahin den ethischen Charakter zu behaupten und auszubilden, daß das mystische Geheimniß als die höhere subjective Verwirklichung und Vollendung der in äußerlicher Objectivität gegebenen kirchlichen Zucht und Auctorität sich darstellte. Gegen Herrn Helfferich werden wir dieses festzuhalten haben, der einseitig nur die wissenschaftliche, speculative Bedeutung dieser Lehren in Betracht zieht. Nach

ihm hat nämlich Bernhard zunächst nur noch praktisch und subjectiv den Standpunkt der Gemeinschaft mit Gott in reiner Liebe und vermittelst derselben auch die Möglichkeit wahrer Speculation zu gewinnen angewiesen. Danach sey von Hugo in diesem Begriffe der Liebe, als einer Bestimmtheit Gottes ebensowohl, wie des Menschen, das regulative Princip für das speculative Verständniß und Urtheil in Beziehung auf das überlieferte Dogma erkannt worden. Endlich aber habe Richard aus diesem mystischen Principe der Liebe das Dogma nach dem tieferen mystischen Verständnisse desselben in systematischer Strenge wirklich abzuleiten unternommen (Helfferich S. 321. 346. 350. 356. 434.). Allerdings machen sich nun beim Bernhard, wie bei den Victorinern in der Idee Gottes und der Trinität, als der vollkommenen Liebe, die objectiven Principien für die subjective und ethische Richtung derselben bemerklich; die victorinische Scholastik ruht mit der victorinischen Mystik auf denselben Grundprincipien (S. 312. 392. 459.). Auch dem Bernhard verbirgt sich der speculative Gehalt seiner Lehre nicht etwa durchaus (S. 323.). Nach der eigenen Darstellung des Herrn Helfferich inzwischen erscheinen die mystischen Theorien selbst des Hugo und Richard keineswegs in formell durchgebildeter Abhängigkeit von jenen positiv-speculativen Ausgangspunkten innerhalb der victorinischen Scholastik; vor Allem vielmehr aus dem Ungenügen des Endlichen ergibt sich negativ und antithetisch die Forderung der mystischen Anschauung Gottes und der liebenden Hingebung an ihn insbesondere dieser älteren, romanischen Form auch der abendländischen Mystik, sofern die Subjectivität, der gemeinsame Charakter aller Mystik, durch die hier noch für sich geltende kirchliche Ueberlieferung und die auf diese sich stützende scholastische Wissenschaft der ursprünglichen freien Bewegung in den höchsten Elementen ihres Bewußtseynsgehaltes sich beraubt findet (S. 325. 403. 479.).

Wenn auch in durchgreifender innerer Verwandschaft und Wechselbeziehung, so wie in der Richtung auf das Ziel derselben Gesammtanschauung, bewegen sich doch die Scholastik und die Mystik der Victoriner von verschiedenen Ausgangspunkten her, und in einer Geschichte der Mystik hätte wohl der der Mystik zugehörige subjective um so viel mehr der bestimmende seyn sollen, als Herr Helfferich Anticipationen des Subjectiven zu vermeiden nicht vermocht hat bei der Durchführung des von ihm anhaltend zum Grunde gelegten Eintheilungsschema, das von der Idee des Absoluten zu dem Subjecte nach dessen Beziehung auf das Absolute und endlich zu der Methode der verschiedenen mystischen Systeme fortgeht. Der Natur der Sache nach ist nämlich das von diesen Männern eigenthümlich Ausgebildete, ihre Mystik, überdieß auch für die Scholastik derselben dasjenige, woraus sich die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge dieser erklären. So ergibt sich im Allgemeinen aus dem praktisch-religiösen Ernste der bernhardinischen und victorinischen Mystik die wenigstens formell zum Grunde gelegte Anerkennung der heiligen Schrift, als der allein unbedingt gültigen Auctorität, ferner die von Herrn Helfferich besonders bemerklich gemachte beginnende größere Geltung der subjectiven Empfänglichkeit im Gegensatze der streng augustinischen Prädestinations- und Gnadenlehre. Bernhard's antispeculativ-praktische Richtung mußte ihm auch im Einzelnen der dogmatischen Ueberlieferung das Geheimnißvolle, so wie das sinnlich Anschauliche empfehlen. Hugo's Bestrebung, durch seine Mystik das Leben überhaupt ethisch zu begründen, ließ ihn das kirchliche Dogma durchgängig vor Allem nach den ethischen Beziehungen desselben auffassen und abschätzen. Richard endlich, der die erscheinende Vernünftigkeit und Sittlichkeit als das werdende Bewußtseyn des derselben immanenten göttlichen Grundes selber zu erfassen sich bemüht, geht dem entsprechend natürlich auch auf die

speculative Erörterung einer wahren Selbstvermittelung der Gottheit zur Gemeinschaft derselben mit dem endlichen Geiste bestimmter ein. Allerdings schreitet allmählich durch Richard insbesondere diese ältere, praktische, scholastische Mystik zum Uebergang in das Wesen der reinen, speculativen, germanischen Mystik fort, welche die göttliche Objectivität, in die sich der Areopagit rein äußerlich und passiv gnostisirend vertieft, der von Bernhard und den Victorinern hervorgehobenen ethischen und geistigen Bestimmtheit durch die Gottheit immanent zu fassen unternimmt. Die Charakteristik der einzelnen romanischen Mystiker aber nach der gesammten Persönlichkeit derselben, welche Herr Helfferich (S. 430.) unternimmt, hätte wohl von vorne herein bestimmter mit in Betracht gezogen werden sollen, zur Darstellung eines klaren und sicheren Bildes.

Mit Herrn D. Martensen's und Herrn D. Baur's Ausführungen haben wir nunmehr vor Allem Herrn D. Ullmann's und Herrn D. Schmidt's trefflichen Werken unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das erstere dieser beiden erweitert die frühere Schrift Ullmann's über Johann Wessel zu einer umfassenden Darstellung der Männer und Bestrebungen, welche in Deutschland und Niederland während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts die Reformation vorbereitet und eingeleitet haben, in doppelt verdienstlicher Weise nach des Ref. Dafürhalten, indem, unbeschadet der theologischen Gründlichkeit und Schärfe, die Ausführung dennoch zugleich auch dem Verständniß und Interesse des wissenschaftlich gebildeten Nichttheologen sich offen zu erhalten weiß; Herr D. Schmidt aber beschenkt uns von Neuem mit reichen Belehrungen aus den litterarischen Schätzen insbesondere seiner geliebten Heimathstadt Straßburg, in Betracht einer Zeit, wo diese Stadt sich noch frei, als einer der vornehmsten Mittelpunkte der deutschen volksthümlichen Entwickelung, fühlen und bewegen durfte (vgl. Vorrede S. VIII.), so näm-

lich, daß dieses Material die anziehende, allseitige Schilderung eines Mannes zu vervollständigen dient, der in den großen kirchlichen und politischen Verhältnissen ebensowohl ruhmwürdige Energie bewährt hat, als er vor Allem in den stillen Kreisen heimlicher Frömmigkeit, in dem abgeschiedenen Leben der Seele mit Gott zu Hause war. Daher denn auch jene uns hier dargebotenen neuen Mittheilungen ganz besonders über die erbaulichen Bestrebungen, denen Johannes Tauler befreundet war, uns zu interessanten Aufschlüssen verhelfen.

Der erste Band des Werkes von Herrn D. Ullmann schildert zwei reformatorische Männer vor der Reformation, die nicht so sehr mystischer, sondern mehr im Allgemeinen praktisch-biblischer Richtung sind, den Johann von Wesel und den Johann von Goch, ihre Bildung, Umgebung und Wirksamkeit. Der zweite Band dagegen, der uns hier näher interessirt und dessen Gang unsere nächstfolgende Ausführung sich passend vorzugsweise anschließt, stellt in unmittelbarer Verbindung mit Johann Wessel, seinem Hauptgegenstande, die deutsche und niederländische speculative und praktische Mystik des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts und die Vorbereitung der Reformation durch dieselbe dar. Im Allgemeinen genommen, kommt hier zunächst die Frage über das Verhältniß der deutschen speculativen Mystik innerhalb der Kirche zu der gleichzeitigen außerkirchlichen Mystik, so wie über den Pantheismus und Theismus der kirchlichen Mystik in Betracht. Es weist nämlich Herr D. Ullmann den Meister Eckart noch dem Pantheismus und Antinomismus der häretischen Mystik zu, als die theoretische Durchbildung und vollkommenste Darstellung dieser Richtung. Von Ruysbroek her habe danach die theistische Grundanschauung beim Suso, Tauler, dem Verfasser der deutschen Theologie eben so sehr wenigstens die vorherrschende Bedeutung gewonnen, als dem ebenfalls mit durch Ruys-

broek (Ullmann, Theil 2. S. 75.) angeregten Pietismus und der praktischen Mystik der Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens die ethische, theistische Betrachtung selbstverständlich feststehe. Herr D. Martensen dagegen hält dafür, daß sehr mit Unrecht Heinrich Eckart im Anschluß an das Verdammungsurtheil des Papstes Johann XXII. mit jenen Häretikern, den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, vermengt und einer kirchenfeindlichen Mystik, eines atheistischen Pantheismus, eines sittenlosen Antinomismus bezüchtigt werde. Vielmehr wie Tauler und vor Allen Suso selber dem Eckart mit scheuer Ehrfurcht unter den Meistern ihrer Lehre seinen Platz angewiesen haben, so sey derselbe auch von uns in diese Reihe zu stellen, und an die Spitze derselben, nicht bloß als der Erste der Zeit nach, sondern auch als derjenige, welcher die verschiedenen Elemente des christlichen Wahrheitsbewußtseyns und der christlichen Speculation nach der Gestaltung derselben im mystischen Bewußtseyn durch Eine Gesammtanschauung zusammenzufassen, mit ursprünglicher Productivität und Kühnheit mehr als die anderen nach ihm sofort sich im Stande gefunden habe. Ref. möchte ähnlich wie auch heut zu Tage die Gegensätze jener Zeit sich durch mannichfache Uebergänge vermittelt denken. Im Schooße der pantheistischen freien Brüder selber wird die Verachtung der sittlichen Ordnungen schwerlich allgemein gut geheißen worden seyn; wenigstens die Abtheilung der Waldenser, welche zu Lyon 1230 auf pantheistische und dualistische Principien in der Art jener Secten theoretisch eingegangen war, erscheint in den alten Berichten frei von jenem der großen Kirche so willkommenen praktischen Vorwurfe (Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 629. Note ff.). Ein mystisch-pantheistischer Zug findet sich auch bei den mehr praktisch-biblischen und ascetischen Secten jener Zeit, welche, durch Herrn D. Schmidt uns näher bekannt geworden, mit den religiös

tiefer Angeregten innerhalb der Kirche, dem Publicum der mystische Beschaulichkeit und Innerlichkeit predigenden Geistlichen, in einer regen Wechselbeziehung sich befanden, die vor Allem in der Abhängigkeit Tauler's selber von dem Oberhaupte der waldensischen Gottesfreunde auf merkwürdige Weise sich darstellt (vergl. Schmidt, Tauler S. 195. 203. 28 u. f. f.). Andererseits ist freilich wohl die Behauptung des Herrn D. Baur (Gesch. der Trinität II. S. 889. Text und Note 12.) einzuschränken, nach welcher auch unter den von ihm als speculativ bezeichneten Mystikern der Kirche nur der Spanier Raimund von Sabunde Welt und Logos, Schöpfung und Zeugung unterschieden haben soll, während dagegen die deutsche Mystik beides durchaus identisch genommen habe. Schon in Ansehung des Eckart läßt sich dagegen auf die Erklärungen desselben verweisen, welche Herr D. Martensen nachdrücklich hervorhebt, denen zu Folge nämlich das Endliche in seiner Endlichkeit allerdings als ein durch den göttlichen Willen geschaffenes Daseyn aufgefaßt wird, die besondere Eigenthümlichkeit unseres menschlichen freien Willens allerdings ihre Anerkennung erhält (Martensen S. 27. aus Eckart fol. 307. und 308. S. 22. und 23. fol. 268. 299. 304. 251. Vergl. S. 30. fol. 300.). Davon ferner findet sich jedenfalls kaum irgend welche Spur, daß Eckart durch seine Erhebung des menschlichen Bewußtseyns zur Einheit mit dem göttlichen Wesen und Bewußtseyn der Sittenlosigkeit oder auch dem Widerspruche gegen die Kirche irgend Vorschub zu leisten gemeint gewesen sey. Vielmehr glaubte er, auf dieser geistigen Höhe eben recht in der Mitte der sittlichen Grundanschauung sowohl als der kirchlichen Wahrheit sich zu befinden. Den angeblich von Eckart kurz vor seinem Tode geleisteten Widerruf, dessen 1329, als derselbe schon gestorben war, die Verdammungsbulle Johann's XXII. Erwähnung thut, läßt Herr D. Martensen nicht unwahr-

scheinlich im Sinne des Eckart selber nichts Anderes seyn, als eine Protestation wider die von den Gegnern ihm aufgebürdete Consequenz der Einstimmung mit dem Libertinismus, um dessentwillen die freien Brüder z. B. 1317 durch den straßburger Bischof waren verfolgt worden, ohne daß man sie inzwischen im Elsasse damals hätte ausrotten können (Martensen, Eckart S. 6. 12 u. 13. Schmidt, Tauler S. 4 und 7.). Wiederum aber ist es nach Herrn D. Martensen's eigener Darstellung in demjenigen Abschnitte seiner Schrift, welcher die Lehre Eckart's aus Stellen der Predigten desselben zusammenstellt, außer Zweifel, daß ein idealistischer Pantheismus durchaus Eckart's Grundanschauung ist, das Fürsichseyn und die eigenthümliche Thätigkeit des Endlichen beim Eckart neben der Zurückführung alles Daseyns, Wirkens und Wollens auf das allreale, schlechthin in sich selber ruhende Denken und Seyn Gottes wesentlich nur nominell sich zu behaupten vermag, als die ideell nothwendige Voraussetzung der contemplativen Abstraction und Ascese (Ullmann, Th. 2. S. 31.). Ja auch dieses erkennt Herr D. Martensen S. 62. 64. z. B. aufs bestimmteste an, daß die kirchliche Mystik und namentlich die des Eckart nach dem pantheistischen Elemente, das sie in sich trägt, mit strenger Consequenz selbst die Sittenlosigkeit der freien Brüder, obwohl sie dieselben bekämpft, theoretisch angesehen, von sich zu weisen nicht im Stande ist (vergl. Schmidt, Tauler S. 132. 135.). — Die merkwürdige Uebergangsstellung des Johann Ruysbroek zieht Herr D. Martensen allerdings, in geringer Schätzung des Mannes überhaupt, nicht hinreichend in Betracht (Eckart S. 30.). Jedenfalls macht sich beim Ruysbroek die theistische Seite der Betrachtung, der Wesensunterschied des Schöpfers und des Geschöpfes, die Wahlfreiheit des Endlichen in desselben Verhältniß zu Gott ohne Vergleich stärker geltend, als beim Eckart von Elementen dieser

Richtung die Rede seyn kann. So bestimmt indeß dieser Theismus beim Ruysbroek, als eine wider den pantheistischen Gegensatz in ausgebildeter eifriger Polemik verfochtene, leitende Idee, die ganze Anschauung zu beherrschen Anspruch macht: so wird nichtsdestoweniger auch die Hinneigung zum Pantheismus, die beim Ruysbroek zugleich sich findet und die Gerson gerade ihm ganz besonders meint vorrücken zu müssen (Ullmann, Th. 2. S. 52.), nach Ullmann's eigener Darstellung für eine bloße Zufälligkeit kaum zu achten seyn. Vielmehr ist die Voraussetzung nothwendig von durchgreifender Bedeutung, welche auch beim Ruysbroek schon wiederum sich findet, daß unerachtet der geschöpflichen Verschiedenheit des Endlichen von Gott im tiefsten Grunde des endlichen Geistes selber die ungeschaffene göttliche Idee desselben, als unser eigentliches, über die erscheinende Wirklichkeit unseres Daseyns schlechthin erhabenes Wesen, vorhanden sey und den endlichen Geist mit Gott zu wesentlicher Einheit verbinde (Ullmann ebend. S. 44. 51.). So mußte dem Ruysbroek die contemplative Erhebung zur reinen, thatlosen Ruhe jenseits unseres geschaffenen Selbst als das Höchste, als die Verwirklichung unseres Wesens nach dem Ideale desselben erscheinen (ebend. S. 49.), wie sehr auch zugleich das Ebenbild Gottes in unserem geschaffenen Wesen vom Ruysbroek hervorgehoben werden und das ethische und christliche Interesse des Mannes jener die Wirklichkeit unseres Fürsichseyns zerstörenden Consequenz sich entgegenstellen mag. Neben der abstract methaphysischen, pantheistischen Auffassung unseres Wesens will sich namentlich auch die Gewalt der Sünde im Zusammenhange des menschlichen Daseyns nicht wahrhaft festhalten lassen; vielmehr bleibt nur der flüchtige Schatten der Sünde gleichsam am göttlich Guten, wie derselbe in der einzelnen Thatsünde, rein als solcher, gegeben ist; als in einem schlechthin innerlichen Hergange

zwischen Gott und dem einzelnen Subjecte soll die Erlangung der Gnade und der Gemeinschaft mit Gott von der Willensentscheidung des Menschen unbedingt abhängig seyn (Ullmann, S. 50.). — Die selbständige Eigenthümlichkeit ist außer Zweifel, womit Gerhard Groot und seine Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens den Antrieb aufgenommen haben, welchen dem Gerhard in Betracht seiner frommen Stiftungen das Vorbild des Ruysbroek verlieh. Auch auf den deutschen Mystiker Tauler wird die Bekanntschaft mit dem um einige Jahre jüngeren, aber früher schon zu seiner vollen Entwickelung und dem Gipfel seines Ansehens gelangten Ruysbroek (Ullmann, S. 226. Schmidt, S. 25.) zur Bestärkung in der ethischen und theistischen Richtung gewirkt haben, die in der tauler'schen Mystik ganz besonders die contemplative Versenkung in Gott als Sammlung der sittlichen Persönlichkeit in ihrem Centrum erscheinen läßt. Doch räumt Herr D. Ullmann selber (Vorrede zu Theil 2. Seite IX.) gemäß den Nachweisungen von Herrn D. Schmidt ein, daß Tauler sowohl die mystische als die praktische Anregung schon von seiner nächsten vaterländischen Umgebung her in genügendem Maße empfangen konnte (Schmidt, S. 5 u. 25. u. f. f. 164. u. f. f.). Wird ferner auch der kirchlich verdächtige Eckart nur ein einziges Mal vom Tauler ausdrücklich genannt, so dürfte doch die kühne Entschiedenheit dieses älteren Landsmannes und Ordensgenossen auf Tauler, der auch ihn höchst wahrscheinlich persönlich kannte, einen viel bedeutenderen Eindruck gemacht haben, als Herr D. Ullmann einräumen will, indem er die eigentliche Substanz der tauler'schen Lehre nur in dem Theismus und der ethischen Richtung desselben findet (Schmidt, S. 4. 95. 98. Ullmann, S. 223. u. f. f.). Eben so sehr werden wir den Eckart in wesentlichem Zusammenhange mit der häretischen Mystik uns zu denken haben, als zugleich sein Platz an der

Spitze der kirchlichen speculativen Mystik Deutschlands ihm nicht zu entziehen ist, welche die Contemplation des Eckart in mehr ethischer Haltung fortgebildet hat, während dagegen der Niederländer Ruysbroek zugleich als Glied in der Reihe dieser deutschen Mystiker und nach dem ethischen, praktisch erbaulichen Elemente seiner Lehre als ein Vorgänger des Groot, Kempen und der übrigen verwandten Männer des Niederlandes und der Brüder des gemeinsamen Lebens kann betrachtet werden. —

Mit besonderer, wohlverdienter Vorliebe schildert Herr D. Ullmann in diesen letzteren die Vorläufer des spenerischen und hallischen Pietismus innerhalb der mittelalterlich katholischen Kirche, indem die praktische Mystik der Brüder vornehmlich durch Thomas von Kempen veranschaulicht wird, dem die Beilage S. 711. u. f. f. mit schwerlich widerlegbaren inneren und äußeren Gründen die berühmte Schrift „de imitatione Christi" vindicirt. Die ähnlichen Verbindungen der Gottesfreunde am Oberrhein, welche schon um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts Herr D. Schmidt sowohl in ihrer waldensischen, als in ihrer kirchlichen Verzweigung uns vorführt, unterscheiden sich von den einer etwas späteren Zeit angehörigen Brüdern durch größere Vorneigung für die Gefühlsseite und die eigentliche Mystik, so wie durch ungleich geringere Ausbildung und Bedeutung ihres gesellschaftlichen Organismus. Der eifrigste und einflußreichste unter den Laien, welche dem kirchlichen Vereine der Gottesfreunde angehörten, der straßburger Kaufherr Rulman Merswin, hat nach Herrn D. Schmidt's dem handschriftlichen Schatze der straßburger Bibliothek entnommenen Nachweisungen die früher gewöhnlich dem Heinrich Suso beigelegte mystisch-ascetisch-reformatorische Schrift: „von den neun Felsen", um das Jahr 1352 abgefaßt (Schmidt, S. 180. Note 3, Ullmann, Theil 2. Vorrede IX. u. X.). Nach Form und Inhalt dem Pastor des Hermas verwandt,

schildert dieses wesentlich pietistische Buch die fortgehende, allmähliche Läuterung der Kirche und ihrer Glieder bis zu der vollen, seligen Gemeinschaft mit Gott, deren allemal nur eine kleine Zahl stiller Frommen, als der rechte Kern der Christenheit und die Kirche in der Kirche, sich erfreue, und straft nachdrücklich das Verderben der Geistlichen, wie der Laien. Die beiden bedeutendsten Männer aus dem priesterlichen Stande aber, welche den kirchlichen Gottesfreunden angehört haben, sind zugleich die beiden Chorführer der Mystik im deutschen Rheinlande während des vierzehnten Jahrhunderts nach Eckart's Tode, Heinrich Suso und Johannes Tauler.

Suso, dem Eckart mit offen ausgesprochener enthusiastischer Verehrung ergeben (Ullmann, S. 211.), der Vertreter der dichterischen Mystik nach Herrn D. Ullmann, stellt in der phantastischen Sinnlichkeit, die ihm die Schwierigkeiten und inneren Widersprüche seiner Anschauungsweise verdeckt, in dem ascetischen geistlichen Ritterthume, das er predigt, vorwiegend den Typus der mittelalterlichen, römisch-katholischen Kirche innerhalb dieses Gebietes der Mystik dar. Tauler dagegen weist nicht bloß durch seinen freimüthigen Widerspruch gegen die päpstliche hierarchische Anmaßung, sondern namentlich auch durch die mehr ethische Richtung seiner Anschauung vorwärts, und stellt sich uns im Vergleiche mit Suso hier als den Vertreter der protestantischen Seite dar. Nach dieser ihrer praktisch-erbaulichen Innerlichkeit wird die Mystik Tauler's ganz besonders von Herrn D. Ullmann durch den Namen der gemüthlichen Mystik ausgezeichnet. Nach Tauler besteht unser Wesen aus einer ungeschaffenen und einer geschaffenen Natur. Der ungeschaffene Theil in uns ist unser Geist, wesenseins mit dem göttlichen, allgemeinen Wesen, das allein in Allem wahrhaft ist. Dagegen ist unser Körper dasjenige, in Betracht dessen wir geschaffen und endlich sind; die Eigenthümlichkeit des Ge-

schaffenen, Endlichen, Körperlichen aber ist diese, daß durch dasselbe das göttliche Wesen des Daseyns in mannichfach verschiedener Weise eingeschränkt sich darstellt (Schmidt, S. 99. 95. 98. 103. 108.). Zugleich wird übrigens auch unser geistiges Wesen nach seiner endlichen Bedingtheit allerdings als ein Geschöpf von der überweltlichen trinitarischen Persönlichkeit Gottes wesentlich unterschieden, und demselben, als Ebenbild der Trinität, eine Mannichfaltigkeit geistiger Vermögen beigelegt, durch die es sich mit den übrigen endlichen Dingen, insbesondere aber mit Gott im Zusammenhange zu erhalten hat, in unverlierbarer Willensfreiheit ebensowohl befähigt, sich zu Gott hin über die Selbstheit und creatürliche Beschränkung hinaus ziehen zu lassen und bei ihm zu verharren, als dieser zu knechtischem Dienste sich zu ergeben (S. 100 u. s. f.). Anfänglich in Gemeinschaft mit Gott, in voller innerer Harmonie seines Wesens und Unterordnung der niederen Kräfte desselben unter die höheren, hat sich danach der Mensch von Gott weg den Creaturen zugewendet und durch den Abfall der sündigen Neigung in sich Raum gegeben, welche uns die Kraft zum wahrhaft Guten raubt, indem sie durch die Sünde den Adel unserer Natur, das unverlierbar uns einwohnende Ebenbild Gottes preis zu geben uns antreibt (S. 103. 104. 111.). Aus dieser Verkehrtheit und Beraubung, wie dieselbe die gegebene Wirklichkeit unseres Daseyns beherrscht, sollen wir nun wiederum zum Heile gelangen durch die Nachfolge Christi, der ebenfalls nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit hier bestimmter in Betracht gezogen wird, als bei Eckart und Ruysbroek, nach seinem prophetischen Amte nämlich in der Art eines Lehrers und Vorbildes, dem wir uns anzuschließen haben (S. 113.). Denn die Erbsünde gilt auch hier nur als Erbübel, die Sünde wird vorwiegend nur nach ihrer subjectiven Wirklichkeit und momentanen Erscheinung als Thatsünde aufgefaßt (S. 104.),

das eigentliche Gnadenwerk vollzieht sich daher auch hier einseitig von der göttlichen Natur Christi her in rein innerlich wirksamer Gemeinschaft unserer bleibend in uns vorhandenen höheren Natur mit der Gnade und mit Gott (S. 118.). Gottes Wort, stets im tiefsten Grunde unserer Seele vernommen, soll zur lauten Rede werden und so der von Ewigkeit erzeugte Sohn auch in uns geboren werden zur Herstellung und Vollendung des göttlichen Ebenbildes in uns und unserer wesentlichen Einheit mit Gott (S. 127.). Allerdings ruht dieser Hergang dem Tauler durchgängig auf der negativen, weltentsagenden Thätigkeit unsererseits (S. 115.); unter Versuchungen sollen wir unsere Vergottung bewahren und behaupten (S. 135); derselben bleibt ihre praktische, subjective Bedeutung, wonach sie die innere, wesentliche Einheit aller Tugend und unseres ganzen Selbst in dem göttlichen Principe desselben darstellt, schon insofern, als im Vergleiche wenigstens mit Eckart vielmehr von Gottes Wirken in und durch uns, als von unserem Erkennen mit Gott die Rede ist (S. 124. 126.); ausdrücklich und nachdrücklich polemisirt Tauler gegen eine absolute Wesensunion der Seele mit Gott und ein Untergehen derselben in ihm (S. 139); überall werden wir der vollkommenen Union mit Gott dauernd erst in jenem Leben theilhaftig, indem dann der Körper uns nicht mehr hemmt (S. 132.), dagegen in diesem Leben die Meisten sogar nach dem besonderen Maße ihrer Befähigung zu der höheren contemplativen Tugend überall sich noch nicht geeignet finden und mit der niederen, praktischen, durch endliche Beziehungen beschränkten Tugend in dem eigenthümlichen Werthe dieser sich zu begnügen haben (S. 134. 136.). Dennoch aber ist und bleibt das Ideal des Tauler und muß es bleiben nach der Consequenz seiner metaphysischen Grundprincipien, daß der Mensch in Gott zurückfließe, wie er sammt aller Creatur von demselben ausgeflossen ist (S. 108.), daß er

in rein leidentlichem Verhältnisse zu Gott, in unbegreiflicher Weise in Gott versunken, schlechthin kein Selbst mehr hat und nichts Anderes ist, als Gott (S. 126. 133.). Nun ist dieses nach dem Hervorheben der endlichen Wirklichkeit des Menschen bei Tauler und der in ihr durch die Vergottung herzustellenden Harmonie auch wiederum keineswegs die einzige in der Gesammtheit der Anschauung angelegte Consequenz. Daß sonach der ethische Charakter des tauler'schen Lehrbegriffs allerdings sich behauptet, die ungeschichtliche Rede von einem Buddhismus Tauler's aber (freiburger Jahrbücher, S. 273.) abzuweisen ist, wäre in Herrn D. Schmidt's lehrreicher Darstellung wohl deutlicher hervorgetreten, wenn auch hier wiederum der mystische, subjective Mittelpunkt des Ganzen, in welchem Taulern selber die Gegensätze seiner Theorie sich einigten, die Lehre vom Menschen, nicht aber die metaphysischen Lehren von Gott und der Trinität zum Ausgangspunkte der Darstellung gemacht worden wären. Wie diese letzteren Ausführungen beim Tauler nur schwankend und unsicher erscheinen, so zeigt uns ja auch gerade Herr Schmidt (S. 22 u. s. f.) gegen die sonst gewöhnliche Annahme (Ullmann, S. 224.), daß Tauler schon vor der entscheidenden Epoche seines Lebens, da er sich der Leitung jenes Hauptes der baseler waldensischen Gottesfreunde unterwarf (Schmidt, S. 25 u. s. f. Ullmann, S. 224 u. s. f.), keineswegs bloß in scholastisch-dogmatischer, ganz besonders vielmehr in mystischer Richtung zu denken ist. Daß aber Tauler's Verhältniß zu jenem Laien, der ihn bekehrt, nicht etwa eine Fiction ist, und daß diese Erzählung wirklich auf Tauler sich bezieht (Schmidt, S. 26.), ist wohl von Herrn D. Schmidt insbesondere auch durch die genaueren Nachrichten zur vollen Evidenz erhoben, die uns derselbe (S. 191 u. s. f.) über den Nikolaus von Basel selber, über seine und seiner waldensischen Gottesfreunde Verhältnisse zu den straßburger kirchlichen Gottesfreunden

mittheilt. — Das Buch der deutschen Theologie kehrt von der Phantasie und geistlichen Liebesverzückung des Suso, von der contemplativ-erbaulichen Paränese des Tauler wiederum zu speculativer Sammlung des Gedankens in der Art des Eckart zurück, so jedoch, daß die Speculation hier durchweg viel bestimmter den ethischen Charakter trägt, unsere Einigung mit dem vollkommenen Wesen Gottes durch Erkenntniß wesentlich eine in und aus der Liebe und dem Glauben werdende ist, viel ausdrücklicher schon die Vollendung unserer Persönlichkeit von der höchsten, ewigen Persönlichkeit her, in der Gott selber seine Wirklichkeit vollzieht, und zu ihr hin, anstatt des Untergangs aller Persönlichkeit in dem bestimmungslosen Urwesen der Gottheit als die Aufgabe erscheint. Mit Recht legt Herr D. Ullmann hierauf Gewicht, so wie namentlich auch (S. 249 u. ff. f.) auf den Gegensatz des Buches gegen die Verachtung des Gewissens, des Gesetzes und aller der äußerlichen Ordnungen, welche der werdenden Sittlichkeit und Frömmigkeit dienen. Wenn nun aber auch die deutsche Theologie auf solche Weise ganz besonders zum Zeugnisse dafür dient, daß der Pantheismus, in welchen der Mystik ihr ethisches Ideal und Streben ausläuft, der ethischen Grundrichtung aller Mystik nicht wahrhaft entspricht: so möchte dennoch der Pantheismus und Idealismus auch der deutschen Theologie von dem speculativen, theoretischen Pantheismus, als ursprünglicher Voraussetzung der gesammten Betrachtung, nicht mit der Unbedingtheit sich unterscheiden, welche Herr D. Ullmann (S. 255.) anzunehmen scheint. Nur dadurch konnte die pantheistische Einseitigkeit auch am Schlusse wiederum Raum gewinnen, daß sie schon im Principe war zugelassen worden, indem nämlich die Endlichkeit an sich selber mit der Sünde zusammengeworfen ward, und so die Erlösung doch wieder als ein bloß innerlicher, ideeller Hergang der Abstraction von aller Endlichkeit und uns zugänglichen Wirk-

lichkeit sich darstellte (Ullmann, S. 243.). — Sehr richtig ist es gewiß demnach, daß Herr D. Ullmann nicht unmittelbar von Taulern und der deutschen Theologie zu Luthern und der Reformation fortgegangen ist, sondern vielmehr dem in der praktischen Mystik des Johann von Staupitz innerlich, wie äußerlich gegebenen Uebergang unsere Aufmerksamkeit zuwendet. Eben so sehr als ein praktisch-realer und in gegebener, geschichtlicher Wirklichkeit sich vollziehender, wie als ein innerlicher und geistiger Verlauf stellt sich uns hier die Aneignung des Heils dar. Jesus Christus ist die Offenbarung der göttlichen Liebe, der Fels, in welchem diese all' ihr Feuer beschließt, damit die Funken desselben, durch den heiligen Geist, das feste Eisen, hervorgelockt, die todte Kohle, den schwarzen Zunder unseres Inneren lebendig und gluthroth machen in rechter Gegenliebe (S. 270.), in der Buße, welche aus der Liebe zu Gott herstammt (S. 275.), in dem Glauben, der rein auf Gottes Wort und Verheißung die in Christo dargebotene Vergebung der Sünden entgegennimmt und so uns Christo, als dem mystischen Haupte der Kirche, einverleibt (S. 272.). Wie durch diese deutschen Mystiker überhaupt, so finden wir am unmittelbarsten durch Staupitz das Princip der Reformation, namentlich in desselben lutherischer Gestaltung, als die in der Erfahrung des Glaubens zu selbstbewußter Aneignung sich verleihende göttlich-kirchlich objective Gnade, angebahnt.

Ueber Johann Wessel darf Herrn D. Martensen's Behauptung, derselbe sey eine Reflexionseinheit der Scholastik und Mystik (M. Eck. S. 59.), in keiner Weise so gelten, daß dadurch dem Manne seine hohe Bedeutung bestritten würde, indem er, wie kaum ein Anderer vor der Reformation, schon in dem Principe derselben befestigt erscheint. Des Johann von Goch und des Johann von Wesel ethische und biblisch-praktische Bestrebung, die

Friedsamkeit des humanistischen und pietistischen Eifers, welcher die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens auszeichnete, die Gottinnigkeit des Platonismus und der Mystik, die freimüthige, wissenschaftlich selbstbewußte Besonnenheit des Nominalismus zeigt uns insbesondere Herrn D. Ullmann's gegenwärtige erweiterte Schilderung im Johann Wessel und den von diesem scharf und bestimmt ausgesprochenen materialen und formalen Grundprincipien des Protestantismus vereinigt und vermittelt. Wesentlich derjenigen reformatorischen Richtung angehörig, welche dem Humanismus enge sich anschließt und aus ihm hervorgegangen ist, steht Wessel gleich dieser überhaupt in einem besonders genauen Verwandtschaftsverhältnisse zur reformirten Kirche. Die reine Subjectivität und Innerlichkeit, in welcher das reformirte Dogma die göttliche Objectivität der Gnade, durch die inspirirte Schriftauctorität der Kenntniß der Gläubigen dargelegt, die Persönlichkeit derselben durchdringen und sich aneignen läßt, begegnet uns hier unter dem erasmischen, zwingli'schen, arminianischen, durch Melanchthon auch in das Lutherthum verzweigten Typus, der sich der Schätzung unserer natürlichen Empfänglichkeit für die Gnade vorzugsweise zuwendet. Durch seine Lehren aber von der wesentlichen Wahrheit der Namen und Begriffe, auf denen unser gesammtes Denken beruht, von der durch Christum und die Offenbarung vermittelten, abgekürzten realen Gegenwart des ewigen Gotteswortes in der Geschichte, von dem Gottmenschen, als selber dem Endzwecke des Erlösungswerkes, und von der Liebe Christi, als der zur Vollendung alles geistigen Wesens ohne Ausnahme wirksamen Kraft des versöhnenden Leidens, legt Wessel seiner Theologie einen tieferen, wissenschaftlichen Grund, anticipirt solche Gestaltungen der protestantischen Lehrentwickelung, die wir gegenwärtig mehr durchgebildet vor Augen haben

(vergl. **Ullmann**, Theil 2. S. 441. 459. 460. 466. 489. 499. 507. 508. 539. 562. und Anderes).

Luthern bezeugt unter Anderem auch sein Zusammenhang mit der Mystik, wie wenig seine Anschauung in der gegen die Römischen zunächst hervorzuhebenden imputativen Gerechtigkeit rein und vollständig aufging, und es dient ihm die Mystik, die Gemeinschaft des Gerechtfertigten mit Gott als wahre, lebensvolle Wirklichkeit zu erfassen. Wie nun schon der mystische Anabaptismus und Antitrinitarianismus des Hans Denk, des Michael Servetus, im Allgemeinen genommen, ganz richtig dieses sich zur Aufgabe stellt, die Erscheinung Christi aus der ursprünglichen wesentlichen Einheit und inneren Zusammengehörigkeit des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns zu verstehen, bei diesem Unternehmen aber theils die Endlichkeit unseres Bewußtseyns unhaltbar aus den Augen läßt, theils die Gottheit in der Offenbarung derselben eben so unhaltbar rein endlich faßt: so sucht namentlich ferner die Mystik, welche aus der lutherischen Kirche hervorgegangen ist, oder in näherem Zusammenhange mit ihr sich ausgebildet hat, die vor allen anderen Kirchen von der lutherischen besonders nachdrücklich betonte volle Einigung des Göttlichen und Menschlichen im christlichen Heilswerke vermittelst einer Gesammtanschauung zu vollziehen (vgl. D. **Baur**, Gesch. d. Trinität, Theil III. und **Martensen**, Eckart S. 118. u. s. f.). Dafür zeugt Schwenkfeld's Vergottung der natürlichen Menschheit Christi, Andreas Osiander's Zurückführung der Rechtfertigung auf unsere durch die Erscheinung des Logos in Christo und dessen Offenbarung vermittelte Vereinigung mit dem Logos, als dem ewigen Urbilde des menschlichen Wesens, Valentin Weigel's Lehre von unserem Denken Gottes, als einem Selbstbewußtseyn und Gedanken, mit welchem Gott selber sich denkt. — Vor Allem aber erscheint hier die Theo-

sophie Jakob Böhme's bedeutend, in Ansehung deren Herr D. Baur, einstimmig mit Herrn D. Martensen, in der Geschichte der Trinitätslehre von seiner früheren Darstellung Böhme's in dem Buche über die christliche Gnosis nach der gerade entgegengesetzten Richtung abweicht im Vergleiche mit der Differenz, welche früher zwischen der Darstellung des Scotus Erigena in Herrn D. Baur's Geschichte der Versöhnungslehre und der neueren in der Geschichte der Trinität sich uns bemerklich machte. In der Theorie des Erigena nämlich fanden wir von der späteren Abhandlung des Herrn D. Baur das früher neben dem monistischen zurückgestellte dualistische Element bestimmter anerkannt; dagegen sieht Herr D. Baur mit Herrn D. Martensen nunmehr als die wahre und eigentliche Lehre Böhme's nur die freilich noch der rechten begrifflichen Vermittelung ermangelnde trinitarische Anschauung des in seiner eigenen inneren Vielheit und Endlichkeit sich verwirklichenden und erfassenden, ursprünglich wollenden göttlichen Wesens an, so nämlich, daß Herr D. Baur in seinem neueren Werke die Schärfe des von Böhme in Gott gesetzten Dualismus, welcher durch den Abfall Lucifer's von seiner ursprünglichen Göttlichkeit, so wie durch den Abfall Adam's sich ergibt, sammt der Entfernung des erscheinenden Daseyns von einer weit darüber erhaben gesetzten ursprünglichen Wirklichkeit in Gott für ein bloß mythisches Element erklärt. Doch bewegt sich Böhme wohl allzu sehr in diesem Ideenkreise, als daß er selber den mythischen Charakter desselben erkannt haben sollte, und auch Herr D. Baur spricht diese Behauptung nicht ausdrücklich aus. So aber hat Böhme jene Ideen doch wieder als einen Theil seiner Lehre angesehen, und wir haben uns mithin in dem anerkannten Stamme dieser nach dem Anschließungspunkte auch für jenes durch den Dualismus charakterisirte Vorstellungsgebiet umzu-

sehen. Daß nun Böhme das Göttliche noch einseitig in der Art eines Naturprocesses auffaßt, dasselbe in seiner ihm wesentlich inadäquaten Einzelerscheinung nach Böhme adäquat soll erkannt werden, gibt auch Herr D. Baur zu (S. 280. am Schlusse). Es behauptet Herr D. Baur (S. 278. am Schlusse) aufs bestimmteste dieses als den Mangel der Lehre Böhme's, daß sie bei der Dualität der Principien stehen bleibt und dieselben nicht wieder in einer wahren immanenten Einheit zu begreifen weiß. Das Erstere aber ist zunächst der Grund des Letzteren. Denn das mit seiner endlichen Erscheinung verwechselte Absolute, das doch zugleich diese willkürliche Schranke seiner Vorstellung nothwendigerweise überschreitet, geht eben damit in den Gedanken der abstracten, leeren Potenz, des Nichts, über, welches alle Wirklichkeit eben so sehr von sich ausschließt, als dieselbe andererseits nur aus ihm soll hervorgehen können und von ihm erfordert wird (vergl. S. 324. u. s. f.). So steht nun dieses ursprüngliche principielle Seyn seiner Verwirklichung in einer wesentlichen Beziehung beider auf einander und doch wieder in reiner Trennung derselben gegenüber. Auch die Einheit mithin, zu welcher sie innerhalb der concreten Wirklichkeit mit einander verbunden gesetzt werden, der heilige Geist, sinkt zu der abstracten Einheit eines unbestimmten Seyns unwillkürlich herab (S. 265.). Neben der Vorstellung des Vaters, als des wesentlich von vorne herein der Wirklichkeit zugewendeten Urwillens, neben der göttlichen Dreieinigkeit drängt sich auch bei Böhme noch an die Stelle dieser von ihm zum Grunde gelegten Principien und dieser allein wahrhaften ursprünglichen Realität in aller Weise wiederum jener abstracte, negative Gedanke Gottes und des höchsten Gutes ein. Sofern nun aber dieses göttliche Nichts die Wirklichkeit eben so sehr abstößt, als erfordert, stellt sich, als das Princip der Wirklichkeit, der

Natur der Sache gemäß, obwohl mit einem wesentlich sich selber aufhebenden Gedanken, ein Abfall in Gott selber dar, der sich danach auch in den besonderen Sphären, vor Allem aber in dem Urmenschen wiederholt. Die Daseynsgebiete, welche aus dem Abfalle kommen, scheiden sich aus gegenüber dem ursprünglichen Seyn vor dem Abfalle, obwohl unmittelbar zugleich jenes angeblich höhere Daseyn schlechterdings keinen anderen Inhalt hat, als die erscheinende Wirklichkeit, das gefallene Ich mit seiner ganzen natürlichen Bedingtheit, als Weltich. — Leicht erhellt es, wie von hier aus in der theosophischen Speculation des reformirten mystischen Theologen Privet Göttliches und Menschliches, die ursprüngliche, überweltliche Trinität in Gott und das Nachbild derselben im Menschen entsprechend reformirter Abstraction und Entgegensetzung schärfer sich sonderte, während die reformirte Volksmystik der Quäker durch ihre Hinweisung auf den in allen Menschen wirksam sich erweisenden Samen der Gnade und inneren Christus nach der empirischen Seite hin denselben Gedanken ausbildet, den die lutherische Mystik und so namentlich auch wiederum Swedenborg (vergl. insbesondere Herrn D. Baur's Ausführungen über ihn im dritten Bande des Werkes über die Geschichte der Dreieinigkeit) durch die Idee einer ewigen Menschheit und Menschwerdung des Logos principiell begründet.

Ahndungsreich tritt späterhin die romantische Schule in der Weise ein, daß sie jene Idee Böhme's, alle Erscheinung sey verdunkeltes Nachbild und Symbol der höchsten göttlichen Ordnung und absoluten Realität, durch die Praxis der Poesie und Kunst geltend zu machen und so die subjectiv-rationalistische Zeitrichtung dem concreten, objectiven Gehalte der Religion wieder nahe zu bringen sucht. Als ein Novalis der Malerei stellt sich Runge, dessen hinterlassene Schriften die Inhaltsanzeige dieses

Aufsatzes ebenfalls zu berücksichtigen verspricht, auch schon demjenigen dar, welcher in der Kunst desselben sich gänzlich als Laie bekennen muß. Es erscheint sich Runge an der Grenzscheide zweier Zeiten. Wie einst im sechzehnten Jahrhundert und früher schon der sinkende mittelalterliche Katholicismus mit einer künstlerischen Nachfeier abschloß, so erwartet Runge eine ähnliche, wenn auch weniger reiche, bei dem anscheinenden Sinken des Protestantismus. Ihn inzwischen erfüllt dieses mit Wehmuth. Denn ihn durchdringt ganz die Sehnsucht und die Liebe der Religion, in dem Christenthume fühlt er sich geistig gewurzelt, nur im Dienste der Religion und des Christenthums hat ihm die Kunst Bedeutung. In Allem findet Runge den Kampf eines „unerbittlich Strengen und fürchterlich Ewigen" mit „einer süßen, ewigen und grenzenlosen Liebe." Diese beiden, die Schicksalsmacht und das Göttliche der Liebe, sind ihm die Grundwesen der Welt, die über sich nur Gott selber haben, in welchem sie unbedingt geeinigt sind. Zu ihm hin führt uns die Liebe und wird so zur Religion; je reiner und vollständiger sie Liebe ist und Religion, desto mehr lösen sich durch sie auch uns die Räthsel jenes Zwiespalts, desto vollständiger wird uns Alles zum Symbole der höchsten göttlichen Ordnung und unserer Liebesempfindung selber, die in uns die Ahndung Gottes weckt. So ist die Natur zugleich ein Gefängniß des menschlichen Geistes und ein System von Bildern, welche die ursprüngliche göttliche Heimath des Geistes abspiegeln, den Rückweg zu ihr hin weisen. Die Grundfarben, Blau, Roth, Gelb, sind Symbol und Gegenwart der göttlichen Dreieinigkeit in der Natur, das Blau der ewige, unbedingt erhabene Vater, das Roth die vermittelnde Liebe des Sohnes, das Gelb der Tröster, der heilige Geist, den Runge, wie ähnlich einst der Manichäismus, namentlich im Monde dargestellt findet. Die

Sprache der Religion ist aber nach Runge die Kunst, sofern diese die Erscheinung nach der ewigen Bedeutung derselben, als das Symbol des Göttlichen, erkennt und benutzt. Des Künstlers Aufgabe ist mithin zuvörderst die allgemein menschliche, aus der Natur, aus den Worten der Menschen die nur geweihten Gemüthern erkennbare und vernehmliche, von Christo rein und vollkommen ausgesprochene Rede der göttlichen Wahrheit herauszuhorchen, und in dieser, verbunden mit der stillen Gemeinde Anderer, die ihr aufgeschlossen sind, die volle Sammlung des Gemüthes zu gewinnen. Sodann soll der Künstler weiter in seinen Kunstwerken mit Hieroglyphen von der Gottheit und seiner Ahndung derselben zu schreiben wissen, möglichst allemal in jeder seiner Schöpfungen das göttliche Weltgesetz zu verdolmetschen, im Kleinsten das Größte zu zeigen verstehen. — Soll indeß nach Runge, oder auch nach Goethe, einem der vielen trefflichen Freunde Runge's, am Schlusse des Faust, das Vergängliche nur als Gleichniß gelten, dieses Unzulängliche erst jenseits unserer irdischen Beschränktheit wahrhaft zum Ereignisse werden: so genügt dieses wohl weder dem protestantischen und christlichen, noch auch dem künstlerischen Interesse. Nur wenn das Göttliche auch in der Knechtsgestalt schon als solches erkannt wird und die Erscheinung als der Anfang der göttlichen Vollendung für das Symbol derselben gilt, hat die Wirklichkeit der Versöhnung ihre Anerkennung gefunden, und behauptet sich zugleich die Kunst nicht bloß als Dienerin der Religion, sondern als freie Schwester derselben vermittelst der selbständigen Bedeutung, welche auch ihr gesammter Inhalt und alle im Endlichen erscheinende Harmonie zugesprochen erhält.

2.

Die Menschwerdung Gottes, als eine in Christus geschehene und in der christlichen Kirche noch geschehende dargestellt von Joh. Ludwig König, Licent. der Theol. und königl. preuß. Garnisonprediger in Mainz. Mainz bei Victor von Zabern. 1844. 495 S. 8.

Der eben so sehr durch Gelehrsamkeit als durch Frömmigkeit ausgezeichnete Herr Verf. der im Jahre 1842 bei Zimmer in Frankfurt a. M. herausgekommenen und in einer andern theologischen Zeitschrift (dem darmst. theol. Litt.-Bl. 1843. Nr. 26—28.) von mir angezeigten Monographie über die Lehre von der Höllenfahrt Christi, beschenkt uns hier mit einer neuen höchst beachtungs- und dankenswerthen Gabe, mit den Resultaten seiner biblisch-exegetischen, theologisch-dogmatischen und dogmengeschichtlichen Forschungen über die Menschwerdung Gottes, die er mit Recht mit D. von Drey (die Apologetik, als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung, Vorrede zum 2. Bande, S. V.) „die Grundidee der christlichen Lehre und das Grundfactum in der Geschichte der christlichen Offenbarung" nennt. Nach dem eigenen Wunsche des Hrn. Lic., meines theuren und hochverehrten Freundes, übernehme ich die nachstehende Anzeige dieses Werkes, die aber nicht sowohl eine Beurtheilung desselben seyn will, als vielmehr nur bezweckt, die, welche es noch nicht aus eigener Ansicht kennen, auf das viele Treffliche aufmerksam zu machen, was hier dem christlichen Theologen und den Jüngern der theologischen Wissenschaft dargeboten wird, und zum Selbstgenusse desselben einzuladen.

Der Gang, welchen die vorliegende Monographie nimmt, ist folgender. Nach der sehr richtigen, gleich in der Einleitung vorangestellten Bemerkung: „daß die Menschwerdung Gottes nur dann zu verstehen sey, wenn das Wesen Gottes und des Menschen erkannt worden, und umgekehrt, daß das Wesen des Menschen erst in der Menschwerdung Gottes ganz erkannt werde", wird in drei Haupttheilen 1) von dem Wesen Gottes, 2) vom Wesen des Menschen, 3) von der Menschwerdung Gottes selbst gesprochen, mithin die Idee der letzteren aus der Doppelidee: Gott und Mensch (Idee Gottes und des Menschen), als den beiden Factoren construirt, die in der Idee eines Gottmenschen, eines menschgewordenen Gottes, der Einigung des menschlichen und des göttlichen, des göttlichen und des menschlichen Wesens, zusammengefaßt und zu einer Einheit verbunden werden, um in ihr als in einem Dritten zu concresciren und zu coalesciren.

Der erste Haupttheil, der am kürzesten gefaßt ist (S. 2—12.) und ohne weitere Unterabtheilungen die theologische Grundlage des behandelten Dogma mehr andeutend und compendiarisch als entwickelt und ausführlich enthält, hat das dreieinige Wesen Gottes oder „die Selbstoffenbarung Gottes innerhalb seiner Selbst und seines Wesens" zum Gegenstande. Hier wird die christliche Trinitätslehre vorzugsweise von der immanenten (ontologischen, metaphysischen, transcendenten) Seite betrachtet, welche sich freilich erst in der ökonomischen als in ihrer nothwendigen Ergänzung und in ihrem Ausgangspunkte vollendet abschließt, und eben im Zusammenhange mit dieser letzteren Seite, von welcher sie in der engsten Cohärenz mit dem gesammten Glauben, Leben, Lieben und Hoffen des Christen steht,

ihr Hauptinteresse gewinnt. Namentlich kommt hier die Trinitätslehre insofern in Erwägung, als sie speciell die Logo- und Christologie in sich begreift, als sie die vorweltliche und vorzeitliche Selbstmittheilung des göttlichen Wesens an dasjenige Wesen betrifft, welches die Schrift ὁ λόγος, λόγος τοῦ θεοῦ, λόγος τῆς ζωῆς, ὁ μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός nennt, das zu seiner Zeit mit einem menschlichen Individuum, Jesus von Nazareth, in Verbindung getreten ist, um eine neue Einigung der gesammten, durch die Sünde von Gott geschiedenen Menschheit mit der allheiligen Gottheit zu vermitteln und zu bewirken, in welchem also Gott selbst Mensch geworden ist, und wegen dessen persönlicher Einigung mit dem Logos auch der Mensch Jesus als Gottes eingeborner Sohn, als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, als der Sohn, der Eins mit dem Vater, und in welchem der göttliche Vater war (Joh. 10, 30. 14, 10.), ὃν ἔπεμψεν ὁ πατὴρ εἰς τὸν κόσμον (Joh. 3, 16. 10, 36.), ὃν ἔδωκεν ὁ θεὸς τῷ κόσμῳ (3, 16.), ὃς ἐξῆλθε παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον (Joh. 16, 28.), in der Schrift dargestellt und nach dem seit Origenes eingeführten kirchlichen Sprachgebrauche als θεάνθρωπος (ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος) bezeichnet wird. Es wird gezeigt, daß Gott, — da er die Liebe, die Urliebe, und als unendlicher, selbstbewußter, denkender und wissender, wollender und liebender, allvollkommener und allseliger Geist nothwendig auch ursprüngliche, ewige Person ist, — gar nicht anders, denn als dreieinig, gedenkbar sey. „Die Liebe ist nicht anders denkbar, denn als aus sich herausgehend und sich äußernd, den unendlichen Reichthum ihres Inhalts, die unendliche Fülle ihres Seyns und Lebens zur Anschauung und zum Genusse sich gegenüberstellend" (sich objectivirend), „erschließend, offenbarend." — „Die Urliebe ist wesentlich productiv, zeugend; darum heißt sie in der Schrift: der Vater. Die von Ewigkeit her aus dem Vater her-

vorgegangene (gezeugte) Liebe heißt: der Sohn (Logos). Die gleichewige, gemeinsame Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater ist: der heil. Geist.

Dem Referenten, der sich eben jetzt mit dem Versuche einer neuen Bearbeitung der christlichen Dreieinigkeitslehre in ihrem Zusammenhange mit der gesammten Erlösungs- und Heilslehre beschäftigt, war es überaus erfreulich, sich hinsichtlich der Begründung jener Lehre und bei der Nachweisung ihrer Nothwendigkeit für das christliche Glaubens- und Gottesbewußtseyn mit dem Herrn Garnisonprediger auf Einem Wege zu finden. Auch er geht bei der Fundamentirung und Deduction der Trinitätsidee von der über allen Zweifel erhabenen, höchst einfachen und einleuchtenden, aber unergründlich tiefen Wahrheit aus, welche Johannes (1. Br. 4, 8.) in den wenigen Worten ausspricht: ὁ ϑεὸς ἡ ἀγάπη ἐστίν, und folgt hierin, — wie es seit der Wiedergeburt der zu einem Leben erwachten christlichen Theologie jetzt wieder ziemlich allgemein zu geschehen anfängt, — dem Vorgange Augustin's, Zeno's v. Verona, der Reformatoren, besonders Melanchthon's u. A. Nur würde er Bedenken tragen, in Betreff des heil. Geistes sich den Ausdruck zu erlauben: „er sey die gleichewige, gemeinsame Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater." Die zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen Sohne obwaltende, zwischen beiden gegenseitige und sie innigst mit einander einigende Liebe ist nämlich nichts Anderes, als eine Gesinnung, die beide gegen einander hegen (Joh. 10, 14—17. 14, 31. 17, 23—25. 5, 20. Matth. 3, 17. 17, 9. Eph. 1, 6. Kol. 1, 13.), einer Gesinnung aber kann keine selbständige, persönlich-objective Subsistenz zukommen, welche doch die Schrift offenbar dem heil. Geiste beilegt. Wo seiner Erwähnung geschieht, redet sie von ihm als von einem selbständig

(persönlich) subsistirenden Wesen, das als τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα (1 Petr. 4, 14.) zu der Gottheit gehört, an aller Fülle der göttlichen Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit theilnimmt, Alles hat, im Besitze alles dessen ist, was der Vater und Sohn hat (Joh. 16, 14. 15. 1 Korinth. 12, 4–6. 2, 10–16.), gleicher Dignität und Majestät mit dem Vater und dem Sohne (Apg. 5, 4. 9. 1 Kor. 3, 16. 17.), aber doch eine von beiden unterschiedene Persönlichkeit ist (Matth. 28, 19. 2 Kor. 13, 13. Offenb. 1, 4. 5.). Er steht in einem inneren, nothwendigen, ewigen Verhältnisse zu dem Vater und Sohne und kann als der Dritte in ihrem Bunde nicht getrennt von ihnen gedacht werden; aber gleichwohl kommt ihm ein selbsteigenes Seyn, ein eigenthümliches Selbst- und Fürsichseyn zu; wie er Alles, was zu dem göttlichen Wesen gehört, mit dem Vater und Sohne theilt und gemein hat, so auch vor Allem die Liebe, die nicht bloß eine nothwendige, wesentliche Eigenschaft, sondern das eigenste Wesen Gottes selbst ist; wie Er von dem Vater und dem Sohne als Mitgenosse ihrer eigenen Gottesfülle mit innigster, heiliger und göttlicher Liebe geliebt wird, weil beide diese ganze Fülle ihres eigenen Seyns, Wesens und Lebens in Ihm anschauen und in dieser Anschauung den befriedigendsten, seligsten Genuß finden, wie hinwiederum seinerseits Er in gleicher Weise beide, den Vater und Sohn, mit innigster, heiliger und göttlicher Liebe umfaßt, so vermittelt er auch zwischen beiden die innigste reciproke Liebesgemeinschaft; und in dieser Beziehung nennt Fulbert v. Chartres den heil. Geist mit Recht in einem kirchlichen Pfingstgesange (hymn. de sp. s.) Dei patris genitique pura caritas, qua se pariter benigne confovent, nach August. de Trinit. c. 8: vides Trinitatem, si caritatem vides. Nam tres sunt: amans, — amatus, — et mutuus amor. Zugleich aber ist auch der Geist das selbstgött-

liche Princip (das Agens, das Organ), durch welches sich die dem Vater und Sohne gemeinsame, mit ihnen gleich ewige Liebe nach außen hin wirksam erweiset, sich auf und in die außer Gott vorhandenen, aber durch ihn ins Daseyn gerufenen, in ununterbrochener Verbindung mit ihm und unter seinem immerwährenden Einflusse stehenden Wesen ergießt. Er wird von dem Vater und Sohne gesendet und mitgetheilt, geht von ihnen aus, und wird von ihnen ausgegossen über alles Fleisch (Apg. 2, 17. Joh. 14, 16. 17. 16, 7. 7, 37—39.); er geht und strömt ein in die sich ihm öffnenden Herzen (Tit. 3, 7. Gal. 4, 6.); und die Verleihung dieses Geistes erfüllt als Pfand der Liebe Gottes gegen sie (2 Kor. 1, 21. 5, 5. Ephes. 1, 14.), als Gnadengabe Christi (Gal. 3, 14.), von Ihm verheißen, erworben und mitgetheilt, als die höchste Auszeichnung, die ihnen selbst widerfahren kann, das Gemüth der Gläubigen in dem Bewußtseyn, so sehr von Gott und Christo geliebt zu seyn, daß er ihnen in und mit seinem Geiste die beste seiner Gaben gewährt, mit der dankbarsten Gegenliebe gegen Gott und seinen Sohn, mit Glauben, Vertrauen, Friede, Freude und Hoffnung (Röm. 5, 5. 15, 13. 1 Joh. 3, 24.). Er ist das göttliche und göttlichkräftige Princip der Wiedergeburt, der Erneuung, der Entstehung, Erhaltung, Fortbildung und Kräftigung des göttlichen Lebens in den durch den Vater Erwählten, durch den Sohn Erlöseten und um des Sohnes willen Begnadigten (Röm. 8, 12. 30. Eph. 3, 14 f.), das energische, selbst- und freithätige Princip alles Wahren, Guten, Beseligenden, Heilbringenden und noch höheres Heil für die Zukunft und Ewigkeit Verbürgenden, durch welches der Vater des Lichts und der Herrlichkeit, der Gott aller Gnade, allen geistlichen Segen in himmlischen Gütern, den uns seine Vaterliebe zugedacht und der Sohn seiner Liebe zuwege gebracht hat, denen zuwendet, welche dafür empfänglich und zur Aufnahme

derselben bereit sind (Eph. 1, 13 f., vgl. V. 3—12.). Er führt und zieht sie zum Sohne und durch den Sohn zu dem Vater, macht und erhält sie der höchsten Gnaden- und Liebeserweisungen Gottes, der heiligen und seligen Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne theilhaftig, weihet ihr Inneres, indem er in dasselbe einkehrt, in ihm wohnt und waltet, es ganz einnimmt und durchdringt, zu einem Tempel, zu einer geheiligten Wohnstätte Gottes und Christi, und schaffet Alles in ihm, was gut und wohlgefällig vor Gott ist (1 Kor. 3, 16. 17. Joh. 14, 23. in Verbindung mit V. 16. 17.). Er ist in dem Reiche Gottes auf Erden, das der Sohn begründet und gestiftet hat, in der Kirche Christi, als seinem vorzüglichsten Wirkungskreise, immerfort geschäftig und thätig für die Beförderung des göttlichen Heils und Gnadenrathschlusses, und fördert in Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne, im vollkommensten Einverständnisse mit beiden die Liebesendzwecke Gottes und Christi in dem christlichen Gottesreiche (1 Kor. 12, 1—31. Eph. 4, 8—16. 2, 19—22.). Nicht ganz schriftmäßig, zu einseitig aufgefaßt, jedenfalls unbequem ausgedrückt dürfte also die Vorstellung seyn, die man sich von dem *πνεῦμα ἅγιον* macht, wie man unter dem *πν.* nur „die gemeinsame, gleichewige Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater" versteht; nothwendig muß nach dem biblischen Lehrbegriffe und Lehrtypus das *πν.* in der göttlichen Trias gedacht werden als ein selbständiges, nach außen hin wirkendes und sich außerhalb des göttlichen Wesens activ erweisendes Selbstseyn, als ein göttliches Princip, dessen selbstthätiges, freies, energisches Wirken und Walten als *πνεῦμα ἐνεργοῦν τὰ πάντα ἐν πᾶσι, καθ' ὃ βούλεται* (1 Kor. 12, 11.), eben dadurch und darin bedingt ist, daß ein solches Selbstseyn ihm zukommt. — „Nach der ewigen Fülle der Liebe und des Geistes und der mit Geist und Liebe verbundenen Seligkeit" — fährt

Herr Pastor König fort — „wollte aber Gott nicht bloß in der ewigen Harmonie seiner Dreieinigkeit innerhalb seines eigenen ewigen Wesens bleiben, sondern auch andere Wesen außerhalb Seines eigenen Wesens an Seiner Liebe, an Seinem geistigen Wesen und Leben, an Seiner Geistigkeit und Seligkeit theilnehmen lassen. Er schuf die Welt, und in ihr für Liebe, Geist und Seligkeit empfängliche Geister; zu ihnen gehört der zunächst unserer Erde angehörende Mensch."

Dieß führt denn hinüber zum 2. Haupttheile (S. 13—191.), in welchem die andere Basis oder Voraussetzung des Dogma von der Menschwerdung Gottes, die anthropologische, propädeutisch erwogen und das Wesen des Menschen, so weit die Lehre von demselben in die Lehre von der *ἐνσάρκωσις, ἐνανθρώπησις τοῦ θεοῦ λόγου* (Athanas. adv. gent. L. 1. opp. 1. p. 53., Basil. M. in Ps. 32., Euseb. demonstr. ev. L. 9. p. 259., *ἐνσωμάτωσις*, Athanas. l. c. p. 56., Basil. in ps. 29. p. 187., corporatio, Tertull. de carne Chr. c. 4.) eingreift, ausführlich betrachtet wird. Dieser 2. Theil zerfällt wieder in drei Hauptstücke, deren erstes die Natur und das Wesen des Menschen an sich und nach seiner ursprünglichen Beschaffenheit, und zwar nach den drei ersten Kap. der Genesis darstellt, worauf das 2. Hauptstück des Menschen Wesen nach der ferneren Schriftlehre und das 3. dieses Wesen des Menschen nach der doppelten Entwickelung der menschlichen Wahlfreiheit beschreibt. — Bei Hptst. 1. (von der ursprünglichen Beschaffenheit, der Ur- und Normalbestimmung, dem Ur- und Normalzustande des Menschen) kommen folgende Einzelmomente in Erwägung, die ich hier in eben der Ordnung hersetze, in welcher sie der dem ganzen Werke vorangestellte Conspectus (Vorw. S. IX—XII.) angibt und aufeinander folgen läßt: 1. Gottes Ebenbild. 2. Herrschaft über die Thierwelt, 3. Ge-

schlechtsverschiedenheit. 4. Erde bebauen und den Garten Eden bearbeiten und bewahren. 5. Des Menschen Bestandtheile. 6. Gebot und Verbot. Willensfreiheit. 7. Die Strafe und der Tod. 8. Die Gottebenbildlichkeit als entwicklungsfähig und fortzubildend. — Das 2. Hauptstück des 2. Theiles untersucht in drei Unterabtheilungen die Frage: ist das Ebenbild Gottes durch Adam's Sünde verloren gegangen oder nicht? Abschn. 1. enthält die Lehre der Schrift über den Verlust des göttlichen Ebenbildes. Drei gegen den Verlust angeführte Bibelstellen. Bemerkungen darüber. (Unter den Beweisstellen für den Verlust sind die aus den alttestamentlichen Apokryphen, unter welchen doch wohl Weish. 2, 23. 24. 25. 10, 1. 2. Sir. 11, 15 f. 17, 8 f. 25, 24. hätten aufgeführt werden sollen, übergangen. Unter den Schriftstellen, die angeblich gegen den Verlust sprechen sollen, ist Matth. 18, 3. 4. Mark. 10, 14. Luk. 8, 8. 15. (wo das menschliche Herz *καρδία καλὴ καὶ ἀγαθὴ* genannt, mithin der menschlichen Natur eine ihr noch jetzt zukommende ursprüngliche Güte und unversehrte Integrität vindicirt und ihre sich allerdings vielfach äußernde Verdorbenheit [V. 6. 7. 8., vgl. V. 12. 13. 14.] anderen, erst später hinzutretenden Ursachen beigemessen werden soll) nachzutragen. — 2. Unterabth.: verschiedene Auffassungen dieser Lehre in der Kirche; Dogmengeschichtliches und Symbolisches. Die Clementinen, Irenäus, Justinus Martyr, Tatian, Tertullian. Die Alexandriner; Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregor von Nyssa, Athanasius, Cyrill v. Jerusalem, Diodor v. Tarsus, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Isidorus Pelusianus, Theodoret, Cyrill von Alexandrien, Epiphanius, Augustin, Gennadius und Faustus, Joh. Damascenus, der Patriarch von Constantinopel Jeremias II., ins Elend verwiesen 1585 (vgl. acta Wirtemberg., die Unterhandlungen dieses Patriarchen mit den tübinger Theologen wegen der

der Union der orientalisch-griechischen mit der evangelisch-lutherischen Kirche betreffend). Die Scholastiker, namentlich Hugo v. St. Victor und Petrus Lombardus, Luther, Melanchthon, Zwinglius, Calvin. Die evangelischen, die römisch-katholischen Symbole, die der morgenländisch-orthodoxen Kirche; kleine Kirchenparteien und Secten. — 3. Abschnitt; das Ergebniß aus der Lehre der Schrift, aus dem Dogmengeschichtlichen und Symbolischen. Gegen Strauß, die verschiedenen Theorien und pura naturalia. Hauptverschiedenheit. Die Verführung. Die Verheißung. Die Folgen der Sünde. Ueber Gen. 3, 22. — — Bei Hptst. 2., von dem Wesen des Menschen nach der ferneren Lehre der Schrift, gibt die Synopsis das Einzelne, worüber hier gesprochen werden soll, folgendermaßen an: Doppeltheilung des Menschen (ὁ ἔξω und ὁ ἔσω ἄνϑρ., σῶμα καὶ ψυχή, Leib und Seele). Dessen Dreitheilung (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα (= νοῦς). 1 Thess. 5, 23. (Hebr. 4, 12.). Das Ich. Die Wahlfreiheit nach der Veränderung, welche bald nach den originibus generis humani durch die ἁμαρτία εἰςελϑοῦσα εἰς τὸν κόσμον in dem Wesen, der Natur und dem Zustande des Menschen eingetreten ist. — Herrschen über die Sünde, Wandeln mit Gott (beides auch jetzt dem sündig gewordenen Menschen noch möglich, der sich für oder wider das, was er soll, nach freier Wahl und eigener Selbstbestimmung entscheiden kann). Jenes veranschaulicht an dem Beispiele Abel's und der frommen Patriarchen vor der Sündfluth, dieses am Beispiele Kain's und an dem Denken und Leben des gottvergessenen antediluvianischen Geschlechtes (1 Mos. 4. K. 5, 24. K. 6, 1 f.) — Das Volk Israel und die Heidenwelt. Israels Bestimmung. — Im 3. Hauptstücke des 2. Theiles, welches abermals zwei Unterabtheilungen hat, wird die Entwickelung der menschlichen Wahlfreiheit geschildert, nämlich Abschnitt 1: ihre Entwickelung (im

Bösen) bis zur Knechtschaft der Sünde; Abschnitt 2. ihre Entwickelung (im Guten) zur wahren Freiheit. Bei 1. kommt vor: die aus der Sünde hervorgegangene Abgötterei; — die Entstellung des ganzen Menschendaseyns durch die Sünde; der Tod; — die Erbsündigkeit auch im heidnischen Bewußtseyn; — die Fortpflanzung des Verderbens, vorzugsweise vom Vater herrührend; Entstellung der Ehe, des Staatslebens (Sclaverei), des Cultus, der Kunst und Wissenschaft, in welchem Dreifachen jedoch die Anknüpfungspunkte der christlichen Wahrheit liegen. — Unter Abschnitt 2. finden sich die Rubriken: Adam und Christus; das Reich Gottes; Gottes Wille und Verheißung (Gen. 3, 15.); das Volk Israel, der Inhaber der göttlichen Offenbarungen im Alterthume; in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter; der Davidssproß; Universalismus im Volke Israel; — der Messias und sein Reich. — Sadducäismus und Pharisäismus; das Heidenthum und das Judenthum zeigen des Menschen Schwäche. — Die äußeren Verhältnisse im ehelichen und Familienleben, im socialen und Staatsleben, in Beziehung auf den Cultus, die Kunst und Wissenschaft. — Deterioration und Corruption selbst der äußeren Natur im Zusammenhange mit der ethischen Ausartung und Verschlimmerung des Menschen und des Menschengeschlechtes; *ἡ κτίσις ὑποταχθεῖσα τῇ ματαιότητι, τῇ δουλείᾳ φθορᾶς, κτίσις στενάζουσα, ὠδίνουσα* (Röm. 8, 19 f.). — Einzelne hervorstechende Denkmale und Beispiele der allgemeinen Verderbtheit schon in den frühesten Weltperioden, in dem *κόσμος ἀρχαῖος, κόσμος ἀδίκων* (2 Petr. 2, 2.) und in der späteren Zeit, ungeachtet der abschreckenden über die sündige Welt ergangenen göttlichen Strafgerichte (1 Mos. 6.). — (Uebergang zu der von Gott gewollten und beschlossenen Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem Normalzustande unter göttlicher

Leitung und Pflege.) Auch in dem Stande der Sünde und der Zerrüttung blieb ungeachtet der immer allgemeiner werdenden Ausbreitung und Herrschaft des Verderbens ἡ σωτήριος τοῦ θεοῦ χάρις auf eine κατόρθωσις, ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία bedacht und war längst vor der Menschwerdung Gottes in Christo für das Heil und die Rettung derselben geschäftig; seine ursprünglichen Absichten mit dem Menschengeschlechte und seinen uranfänglichen Liebesplan in Beziehung auf dasselbe gab er nicht auf. — Erlösungs- und Wiederherstellungsfähigkeit der Menschheit vermöge der ihr gebliebenen, zwar deprimirten, aber doch nicht völlig untergegangenen besseren Anlagen in der menschlichen Natur als noch vorhandene Anknüpfungspunkte für die errettende und erlösende Gnade, als eines noch brauchbaren Vehikels für die Einflüsse und Thätigkeiten des θεὸς ὁ σωτήρ. — Göttliche Voranstalten und Vorbereitungen zur Wiederherbeiführung eines besseren Zustandes; göttliche Hülfsleistungen zu der rechten Entwickelung der menschlichen Wahl- und Willensfreiheit zur wahrhaften (sittlichen) Freiheit. Fortwährende Selbstoffenbarungen und Selbstbezeugungen Gottes. Erhaltung eines frömmeren Geschlechtes, eines σπέρμα ἅγιον (Jesaja 6, 13. LXX.), einer γενεὰ δικαία (Ps. 14, 6.), einer γενεὰ εὐθέων (Ps. 112, 6.) inmitten des sündigen κόσμος (vgl. Genes. 4.). Das Reich Gottes gegenüber dem Reiche der Sünde. Adam und Christus in ihrer Beziehung aufeinander; Aehnlichkeiten, so wie Verschiedenheiten und Gegensätze zwischen diesen und den Stammvätern, Häuptern und Typen der Menschheit. — Das besondere Reich Gottes (specielle Theokratie) unter Israel, dem γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, als Besitzer der λογίων τοῦ θεοῦ, der διαθῆκαι, νομοθεσία, λατρεία, der ἐπαγγελίαι und der auf göttlichen Verheißungen beruhenden, durch sie angeregten, unterhaltenen, befestigten messianischen Erwartungen. Fort-

dauerndes und noch mehr als bei den übrigen Weltvölkern entwickeltes Bewußtseyn der Sündhaftigkeit unter dem israelitischen Volke, aber auch mehr oder weniger lebendiges Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Aeußerungen der Sündigkeit und des Verderbens unter dem Volke der Erwählung; Untreue desselben im Erfüllen der ihm von Gott aufgegebenen theokratischen Bestimmung, in Benutzung der unter ihm bestehenden göttlichen Heilsanstalt, der ihm verliehenen Besserungs- und Wiederherstellungsmittel; Ausartung der wahren Religion im Pharisäismus, Sadducäismus und Essenismus. Die Besseren in Israel, die auf Erlösung, auf das Heil und den Heiland warteten. — Nähere Vorbereitungen zur Ausführung und vollkommenen Realisirung des göttlichen Wiederherstellungsplanes vermittelst der äußeren Verhältnisse, absichtsvoll geordneter Zeitumstände, bedeutender weltgeschichtlicher Ereignisse und Begebenheiten, zumal in der späteren, der Menschwerdung Gottes zunächst vorangehenden Zeit. Hieran konnte sich dann der dritte Haupttheil bequem anschließen a).

---

a) Bei Anführung der Litteratur konnte außer J. T. Beck von Herrn Pastor König selbst erwähnter „christlicher Lehrwissenschaft", — welche nicht bloß für die anthropol. Präliminaruntersuchungen, sondern auch in Bezug auf die Trinitätslehre, die Logo- und Soteriologie treffliche Vorarbeiten geliefert hat, — genannt werden: desselben Verfassers Umriß der biblische Seelenlehre und Oberthür's bibl. Anthropologie. Bei der Hamartigenia: Jul. Müller's Lehre von der Sünde; Tholuck, von der Sünde und Versöhnung; Otto Krabbe, Sünde und Tod; van der Palm, die mosaischen Erzählungen von der Schöpfung der Welt und dem Falle des Menschen, aus dem Holländischen übersetzt von Kuhlmann; de Marée, Gottesvertheidigung. Beim Dogmengeschichtlichen würde man über die gnostischen, manichäischen, pelagianischen Ansichten von der ursprünglichen und dermaligen Beschaffenheit der menschlichen Natur gerne etwas Ausführlicheres gelesen haben, und vermißt die Hinweisung auf Ambros. hexaem. L. 6. c. 6. seqq., auf Wiggers, August. und Pelag., Marheinecke's Ottomar u. M.

So weit geht der 2. vorbereitende und grundlegende Haupttheil. — Der 3. Haupttheil beschäftigt sich nun mit dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung, der Menschwerdung Gottes selber und der Vergöttlichung des Menschenwesens (S. 191—495.), nach folgendem vorläufig angegebenen Ordnungsplane: Daß Gott Mensch werden wolle, angedeutet, gehofft, verheißen. — Doppelte Menschwerdung: des Logos (in einem einzelnen Menschen, Jesu) und des heil. Geistes (in der christl. Kirche). [Jene ein- für allemal erfolgend; diese fortwährend geschehend.] — 1. Abschnitt: Menschwerdung Gottes (des Logos) in Christo Jesu. — Warum konnte Jesus keinen irdischen Vater haben? — Ueber Matth. 22, 41—46. — Der Herr über sich selbst. Pauli Lehre. Der Hebräerbrief. Johannes. — Die Echtheit von Matth. 1. Doppelte Genealogie Jesu nach Matthäus und Lukas. — Die übernatürliche Geburt Jesu kein Mythus. Verhältniß des Logos zu der Wirksamkeit des h. Geistes (in Christo). — Gottmensch und Gottesmensch (gegen Strauß). — Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit der Menschwerdung. Menschliche Entwickelung Christi, geistig und leiblich. Sein ganzes Leben, ein ununterbrochenes Opfer. Die Verklärung seines Leibes. (Die Fülle der Gottheit, σωματικῶς in Christo wohnend.) — Wie frühe er sich seiner Gottmenschheit bewußt wurde (ob schon als Kind?). Innerhalb welches Volkes und welcher Religionspartei?

Bei der Betrachtung über die Sündhaftigkeit des Heidenthums konnte außer den Apologeten unter den Kirchenvätern, besonders dem Theoph. Antioch. ad Autol., Tertull. de idolol., dem Athanas. adv. gent., dem Min. Felix, Lactant. ꝛc., benutzt werden: des Gr. Friedr. Leop. v. Stollberg Abhandl. über den dreifachen Charakter des Götzendienstes (3. Beil. zum 2. B. seiner Gesch. d. Relig. J.) und Tholuck über den relig. u. sittl. Zustand des Heidenthums (Anhang zum 1. B. v. Neander's Denkwürdigkeiten a. d. Gesch. d. christl. Lebens).

Anregungen für ihn. Sein Auftreten; seine Taufe. Herabkunft des h. Geistes auf ihn im Verhältnisse zu seiner Empfängniß aus dem h. Geiste und zum Logos. — Unendliches und Endliches. Vernünftigkeit; das Gewissen und die Freiheit; Selbstbewährung des Unendlichen im Endlichen. Gottes Unveränderlichkeit. Ob Gott Mensch geworden, wenn Adam nicht gesündigt hätte? Anthropologische und theologische Nothwendigkeit (der Menschwerdung). Existenzformen Gottes. Welche Person der Dreieinigkeit die menschliche Natur angenommen? Die κένωσις (Selstbentäußerung). Communic. idiom. (nach Dorner). Weitere Betrachtung der κένωσις. Leiden und priesterliche Thätigkeit des Herrn. Sein öffentliches Leben (Erfüllung des Gesetzes und der Propheten; seine Lehre; die Apostel; Wunder; die Gläubigen; die Pharisäer; Abendmahl und Kreuzestod). Höllenfahrt und Auferstehung. Herrlichkeit. — 2. Abschnitt: Menschwerdung Gottes (des h. Geistes) in der christl. Kirche. — Unterabtheilung 1: die christliche Kirche auf Erden. Gläubige, Heilige rc. Wiedergeburt, Taufe, Abendmahl. — Die Gaben (χαρίσματα). Missionsgeist. Briefe und Evangelien. Christus, Prophet, Hoherpriester und König des Menschengeschlechtes. Neue Sitte (durch den Einfluß des Geistes Christi, des Christenthums und der Kirche). Aufhebung der Sclaverei. Völker und Staaten. Inquisition. Anknüpfungspunkte in den außerchristlichen Religionen. Lügenpropheten. Universitäten und alle wahre Wissenschaft in der Kirche. Die Missionen. Erste Entwickelung der Kirche in zwei Sprachgebieten. Petrus, Paulus, Johannes, die drei Repräsentanten einer dreifachen Auffassungsweise des Christenthums. Reformation. Gegen Strauß und sein Geschrei: „Naturforschung!" (Kepler u. A.) Reichsgesetz, Kunst, Gebet und Sacrament. Sichtbare und unsichtbare Kirche. Gottesdienst. Das Recht der Kirche. Ihre Verfassung. Die evange-

lische Kirche. — Unterabtheilung 2: die christliche Kirche im jenseitigen Leben. Christus im Verhältnisse zu allen Menschen. Das Menschengeschlecht, ein Organismus. Möglichkeit der Seligkeit der Heiden. — Unterabtheilung 3: die christliche Kirche in ihrer Vollendung. Christi Wiederkunft. Auferweckung der Todten; Verwandlung der die Parusie des Herrn noch Erlebenden. Der neue Himmel und die neue Erde.

Alle diese Gegenstände sind höchst sorgfältig und mit großem Fleiße bearbeitet und zeugen insonderheit von gründlichen dogmengeschichtlichen Studien, von ausgebreiteter patristischer Gelehrsamkeit und Belesenheit. Indeß hätten sie wohl in etwas bequemerer, dem inneren organischen Zusammenhange der Materien entsprechenderer Ordnung und Folge zur Sprache gebracht werden können, so daß das Zusammengehörige und Verwandte nicht von einander getrennt, das mehrmalige Zurückkommen auf denselben, an verschiedenen Orten wiederkehrenden und eben deßhalb zerstreut, aphoristisch und fragmentarisch erscheinenden Gegenstand vermieden, die Gesammtübersicht des Ganzen weniger durch Unterbrechungen und durch das Dazwischentreten anderer Gedanken und Gedankenreihen erschwert worden wäre, und sämmtliche in so reicher Fülle und Mannichfaltigkeit dargebotene Materien sich mehr zu einem symmetrischen, genau in einander gefügten, architektonisch richtig construirten Bauwerke gestaltet hätten. So hätte z. B. die Betrachtung des Menschen nach den Hauptbestandtheilen seines Wesens (nach seiner physisch-somatischen, psychischen und pneumatischen Natur) gleich zu Anfang der anthropologischen Expositionen ihre schickliche Stelle gefunden, wo zugleich das Nöthige über die sexuellen Verschiedenheiten beigebracht werden konnte. Folgen konnte sodann die Aufzählung seiner natürlichen Anlagen, Begabungen, Vermögen und Fähigkeiten, unter welchen der Herr Verf.

nur die Willensfreiheit als das eigentlich **moralische** Vermögen des Menschen hervorhebt, dagegen auf die intellectuellen und ästhetischen Anlagen und Kräfte weniger Rücksicht nimmt, was doch um des Folgenden willen erforderlich war. Hier ließen sich die Erläuterungen über das göttliche Gebot und Verbot anreihen, welches der Mensch heilig zu halten oder zu übertreten, für dessen unverbrüchlich treue Beobachtung oder leichtsinnige Mißachtung und egoistisch-frivole Verletzung er sich vermöge seiner Willens- und Wahlfreiheit zu entscheiden vermochte. Weiter hätte sich schicklich hier angefügt: **die Verführung des ersten Menschenpaares** zur Uebertretung des göttlichen Ge- und Verbots und **der Sündenfall**; die schriftmäßige Entscheidung der Frage: **ob durch Adam's Sünde** und in Folge derselben **das göttliche Ebenbild gänzlich verloren gegangen**, oder nur getrübt, verdunkelt, entstellt worden sey, nebst einer kritischen Uebersicht der verschiedenen Theorien hierüber; endlich die Betrachtung der durch göttliche Drohung angekündigten und in Gemäßheit eines göttlichen Urtheilsspruchs wirklich eingetretenen **Folgen der Sünde überhaupt**, aber auch der tröstlichen **Gottesverheißung**, welche schon dem ersten Sünder Hoffnung auf eine dereinstige Wiederherstellung des Zerrütteten und auf einen aus dem Geschlechte der Menschen selbst hervorgehenden Wiederhersteller machte. Dieß hätte einen passenden Schluß gegeben. Daß besonders im 2. **Haupttheile** manches Zusammengehörige getrennt worden und hier und da ein *ὕστερον πρότερον* mit untergelaufen, oder schon Gesagtes mehrere male wiederholt worden ist, erklärt sich ohne Zweifel daraus, daß der Herr Verfasser bei der Behandlung der hier vorkommenden Gegenstände der biblischen Urkunde 1 Mos. 2 und 3. Schritt vor Schritt nachgehen und sich ganz streng an dieselbe anschließen wollte. Bei einer freieren Handhabung des zu commen-

tirenden Textes, welche mehr die Sachordnung berücksichtigt, als ein so pünktlich genaues Binden an den Gang der mosaischen Erzählung sich zum Gesetze gemacht hätte, würde sich gewiß Alles enger und bequemer zusammengefügt haben. Ref. würde den ganzen 2. Haupttheil nur auf zwei Hauptstücke (Unterabtheilungen) nach dem ganz einfachen Entwurfe reducirt haben: 1. das Wesen des Menschen nach der mosaischen Urgeschichte; der Mensch, wie er aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen. Bestandtheile; anerschaffene Fähigkeiten seiner Natur, namentlich die ihm verliehene Willens- und Wahlfreiheit (Auterusie). Seine Stellung im Universum, sowohl nach seinem Verhältnisse zu Gott, als in Beziehung auf seine vernünftigen Mitgeschöpfe, wie auch auf die übrige Schöpfung und auf die Gesammtheit der Creaturen, die, als seiner Herrschaft unterworfen und ihm zum Dienste geordnet, an Rang und Würde ihm nachstehen. Seine Original- und Normalbestimmung, als Erdenwesen und Erdenbewohner; als ein Wesen göttlichen Geschlechtes und Mitglied einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, als zur Aehnlichkeit mit Gott und zur Kindschaft Gottes befähigt und berufen. Sein Ur- und Normalzustand von innen und außen, da er bei treuer Erfüllung seiner Bestimmung, in kindlich dankbarer Gottesliebe, bei freiem Gehorsam gegen den göttlichen Willen, in unverrückter und ungestörter Gemeinschaft mit Gott, bei freudiger Zuversicht zu ihm und im Genusse des seligsten Friedens es in jeder Beziehung gut hatte, so lange er seinem Gott unverbrüchlich getreu blieb. Sein Uebergang aus dem Stande der Unschuld (der Integrität, der Eutarie) in einen ataktischen und zerrütteten, sündigen, verderbten und gottentfremdeten Zustand, in welchem er von seiner Bestimmung abgewichen und in Widerspruch mit derselben gerathen, von Gott abgewendet, ad vitium proclivus, zur ἔχθρα εἰς θεὸν disponirt, wenigstens der

ἀσθένεια τῆς σαρκὸς unterworfen, *σαρκικός, σαρκινὸς* ist. — 2) Das Wesen des Menschen nach der ferneren Lehre der Schrift; der Mensch in seinem dermaligen natürlichen (corrumpirten, ausgearteten) Zustande als *τέκνον φύσει ὀργῆς*. Traurige Veränderung seines Zustandes nach dem Falle; der Verlust des göttlichen Ebenbildes. Geschichtliche Entwickelung des Verderbens, dessen Fortpflanzung, weitere Verbreitung, Steigerung bis zum äußersten Höhepunkte, dem *πεπραχθῆναι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, besonders in der heidnischen Welt; Abgötterei, Verdunkelung und Entstellung der wahren Religion und des Gottesbewußtseyns, aus ihr resultirende und durch sie vergrößerte sittliche Corruption. Innerer Zwiespalt im Menschen und Selbstentzweiung, Störung und Verwirrung aller äußeren Lebensverhältnisse; Deterioration selbst der äußeren Natur und der physischen Weltordnung im Zusammenhange mit der ethischen Degeneration und Verschlimmerung des Menschengeschlechtes (*ἡ κτίσις στενάζουσα, ὑποταχθεῖσα τῇ ματαιότητι, τῇ φθορᾷ*, Röm. 8, 19 f.). — Das Meiste aus dem 3. Hauptstücke des 1. Theiles hätte Ref. zum 3. Theile als erstes Hauptstück desselben herüber genommen und so den Uebergang gemacht zu der von Gott gewollten und beschlossenen Wiederherstellung der menschlichen Natur zu ihrem Normalzustande unter göttlicher Leitung und Pflege, worauf in den folgenden Hauptstücken die Menschwerdung Gottes in Christo (*φανέρωσις θεοῦ ἐν σαρκί*), um die Wiederherstellung und Vergöttlichung der ungöttlich gewordenen Menschheit zu ermöglichen und zu bewerkstelligen und die Sendung und Gnadenwirksamkeit des h. Geistes, um unsere *ἀναγέννησις, ἀνακαίνωσις εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς* zu fördern und zu vollenden, als das Hauptthema am ausführlichsten bearbeitet worden wäre. — Die minder bequeme Anordnung und Digestion

des Materials in dem vorliegenden Werke fällt indessen bei einem ununterbrochenen Fort- und Durchlesen des Buches selbst weniger auf, indem sich in der Ausführung Vieles weit concinner aneinander anschließt, als es nach den vorläufigen Angaben des vorgedruckten Conspectus der Fall zu seyn scheint.

Damit jedoch der Ideengang des Herrn Verfassers und seine gesammte Anschauungsweise der behandelten Gegenstände um so besser in ihrem vollständigen Zusammenhange überblickt werden könne, will ich sie, nach gewissen Hauptsätzen geordnet, in einem fortlaufenden, doch möglichst gedrängten Auszuge aus dem sehr schätzbaren Werke und zumeist mit den eigenen Worten desselben hier vorlegen, nur mit Ausnahme des I. Haupttheils, von welchem oben bereits die Rede war. — 1) Nach seiner Urbestimmung sollte der Mensch ein Ebenbild Gottes seyn, und in seinem ursprünglichen Zustande war er dieß auch. In dem Begriffe eines Bildes ist festzuhalten die Idee der Aehnlichkeit, Vergegenwärtigung, Veranschaulichung, Sichtbarkeit, Räumlichkeit; das Bild einer Sache oder Person unterscheiden wir von der Person oder Sache selbst; es ist aber um so mehr, was es seyn soll, je mehr von der Sache oder Person darin enthalten, je besser die Sache oder Person darin wieder zu erkennen ist. Ist nun das innerste Wesen Gottes die Liebe und die Persönlichkeit, Geist und Selbstbewußtseyn, so soll auch der Mensch im Abbilde Liebe und Persönlichkeit, Geist und Selbstbewußtseyn, denkend, erkennend, wissend, liebend, wollend, aus seinem Innersten heraus, ähnlich, wie Gott, schöpferisch seyn, in stetiger Verbindung mit Gott stehen, Empfänglichkeit haben für Gottes Wesen, Fähigkeit und Sinn besitzen, Gottes Seyn und Wesen, Willen, Liebe, Wahrheit, Weisheit, Gottes Kräfte, Gedanken und Werke, Gottes Seligkeit in sich aufzunehmen. In immer völligerer Aufnahme Gottes sollte seine Gott-

ebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit sich immer mehr vollenden; in der Liebe und Gegenliebe zu Gott sollte seine wahre Persönlichkeit immer mehr vergöttlicht, verklärt und erhöht werden. Er sollte frei von der Sünde bleiben und heilig werden; sein Erkennen sollte ohne Irrthum, sein Gefühlsvermögen ohne falsche, eitle, ungöttliche Lüste, sein Willensvermögen ohne Hang zum Bösen sich entwickeln, sein Leben ein Erleben, Erfahren Gottes, ein immer völligeres Gottesbewußtseyn (eine ζωὴ τοῦ θεοῦ, Eph. 4, 18.) werden; auch sein Selbst- und Weltbewußtseyn sollte in der möglichsten Harmonie mit dem Gottesbewußtseyn stehen und gleichmäßig mit diesem sich vervollkommnen und wachsen. — Er ist aber auch wesentlich Leib, ein organisirter Stoff, ein vom Geiste belebtes Gliederthum; sein Leib mit allen seinen Gliedern sollte eine Offenbarungsstätte des göttlichen Lebens seyn; im Leibe und durch den Leib sollte das göttliche Leben äußerlich, räumlich und zeitlich hervortreten und erscheinen. Auch der Stoff der Erde und der Welt im Menschen sollte durchleuchtet, durchgeistet werden, im Dienste Gottes, der Wahrheit und des geistigen Lebens stehen und, in höhere Formen des Daseyns aufgenommen, dermaleinst verklärt und verherrlicht werden. Zu immer mehr Fertigkeit, Sicherheit und Entschiedenheit für das Wahre, Gute und Schöne sollten alle seine Kräfte sich ausbilden, und auch in allen gottgefälligen, feststehenden Formen und Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens sollte die wahre Sitte, das wahre Recht herrschen. Hiernach gestaltete sich zugleich die Stellung des Menschen sowohl in seinem Verhältnisse zu Gott, als in Beziehung auf andere Vernunftwesen seines Gleichen und auf die an Rang und Würde ihm nachstehenden vernunft- und leblosen Creaturen. Daher endlich seine Originalbestimmung; als Erdenbürger zur Beförderung der Endzwecke Gottes hienieden, zur

Herrschaft über die sichtbare Natur, über die ihm zu Diensten stehenden, ihm zur Nutznießung und zum Gebrauche überlassenen Gegenstände der Sinnen- und Außenwelt; und als Mitglied des höheren Geisterreichs zur Bewahrung und Erhöhung seiner Geisteswürde und Gottverwandtschaft. — 2) Doch gut und vollkommen aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, trat er durch Mißbrauch und falsche Richtung seiner Auterusie aus dem Stande der Unschuld heraus, wollte, statt Gott zu gehorchen, sein eigener Herr seyn, und statt den Urendlichen, den ewigen Urquell und Ursprung des Lebens, über Alles zu lieben, wendete er sein Herz und seine Liebe, sein Denken, Begehren und Streben vorzugsweise dem Endlichen, Vergänglichen, Wesenlosen, in sich selbst Nichtigen zu. Statt das Weltliche und Sinnliche zu beherrschen und seine eigene Unabhängigkeit von demselben zu behaupten, machte er sich ihm unterwürfig, und suchte sein Heil und sein höchstes Gut, statt in Gott, außer Gott, statt in der Einhelligkeit seines eigenen Willens mit dem göttlichen Willen, in der Befriedigung seiner Eigensucht. Der Mensch ist frei, selbstbestimmungs-, selbstentschließungs- und selbstentscheidungsfähig; es muß ihm also möglich seyn, eben sowohl das Böse und Ungöttliche, wie das Gute und Göttliche zu wählen, zu wollen und zu thun. Seine wahre Freiheit besteht indessen nur im unbedingten, willigen und freudigen Vollbringen des göttlichen Willens, in freiem Gehorsame gegen Gott, in völliger Selbsthingabe und Selbstaufopferung an Gott, wobei er zugleich die gesammte irdische Natur, wie sich selbst, Gott darbringt und hingibt. Er muß daher auch Gelegenheit haben, Gehorsam zu beweisen und zu üben, Gebotenes ungeachtet der Versuchung zum Gegentheile zu thun, Verbotenes ungeachtet seines anlockenden Reizes zu unterlassen; denn nur wenn er bei aller Möglichkeit zu sündigen doch nicht sündigt, sondern freiwillig in un-

unterbrochenem Liebes- und Gehorsamszusammenhange mit Gott bleibt, kann er auch in Gott selig seyn und in seiner Gemeinschaft zum ewigen Leben gelangen. Darum war dem ersten Menschen ein göttliches Ge- und Verbot gegeben, und je leichter ihm der Gehorsam gegen dasselbe seyn mußte, desto schwerer versündigte er sich durch dessen Uebertretung. Im Falle der Uebertretung oder des Ungehorsams hatte ihm Gott Strafe, den Tod gedroht. Hätte er nicht gesündigt, so wäre Er, dessen Unsterblichkeit eine bedingte war, dem Tode nicht verfallen. Aber durch Verführung von außen ließ er sich zum Ungehorsame verleiten und übertrat. So fiel er der verdienten, als nothwendige Folge mit der Uebertretung verbundenen Strafe anheim. Ist Gott die Fülle, der Urborn und alleinige Urquell des Lebens, so ist jedes Sichlosreißen von seinem Wesen und Leben ein selbstverschuldetes, selbstgewolltes Hineinstürzen in den Tod und in all das schmachvolle Elend, dessen höchste Spitze und zeitliche Vollendung der Tod, die unnatürliche Scheidung, die für Jeden so grauenerregende Auseinanderreißung des inneren und äußeren Menschen ist. Die Sünde stürzt den Gefallenen in Jammer und Verderben, zuletzt in Unseligkeit nach Seele und Leib. Mit ihr ist Zwiespalt und Unfriede zwischen dem Wesen des Menschen und Gottes eingetreten; der Unfriede wird von Seiten des Menschen mehr und mehr Feindschaft und Haß wider Gott, der wiederum, weil der Mensch dessen unfähig ist, ihn nicht mit den vollen Strömen seiner Liebe und Seligkeit überschütten kann, sondern ihn nach der Strenge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit behandelt, doch so, daß diese selbst nur Erscheinungsformen seiner weisen Liebe und Wahrheit sind. In des Sünders Seele entsteht Furcht vor Gott statt der früheren Liebe, Mißtrauen statt des Vertrauens, Scham, Gewissensmarter und Qual im Bewußtseyn der Schuld; denn eben das, daß er anders

und so, wie es Gott will, handeln sollte und konnte, und doch es nicht that, ist seine Schuld. — So ist also der Mensch nicht mehr, wie Gott ihn haben will, aber er ist das, wozu er nach seinem Belieben, nach seiner Willkür und Selbstsucht sich selbst machte; er ist in seinem dermaligen natürlichen Zustande in der *ἁμαρτία*, in der *φθορὰ* befangen. — 3) Die Sündhaftigkeit vererbt sich vermittelst der Abstammung auf jeden von einem menschlichen Vater und einer menschlichen Mutter erzeugten und gebornen Menschen und geht besonders von dem zeugenden Vater aus. (Daß selbst in dem heidnischen Bewußtseyn eine Ahnung davon sey, die Fortpflanzung des natürlichen Verderbens geschehe vorzugsweise durch Zuthun des Mannes und durch dessen Mitwirken bei der Entstehung des Menschen, zeigt der Herr Verf. S. 165 ff.) — Die Sünde vergiftet nicht bloß das einzelne Menschenleben, sondern auch das gemeinsame, zunächst diejenige göttliche Institution, auf welcher die Fortpflanzung und Fortbildung der Menschheit durch Erziehung und Beispiel beruht, die Ehe, dann aber auch alle anderen äußeren Verhältnisse im Familien-, im socialen und bürgerlichen Leben, in Beziehung auf den Cultus, auf Kunst und Wissenschaft. — Die weiteren geschichtlichen Nachweisungen hierüber; die Zeugnisse der Erfahrung, welche für die Allgemeinheit, für die Verbreitung und weitere Entwickelung, für die progressive Steigerung des Verderbens unter dem depravirten Menschengeschlechte sprechen; die Hindeutung auf einzelne Thaterweisungen und besonders hervorstechende Beispiele einer tiefen Verderbtheit schon in der frühesten Weltperiode, dem *κόσμος ἀρχαῖος*, *κόσμος τῶν ἀσεβῶν* (2 Petr. 2, 5.); *ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ* (Matth. 24, 37.), deren Reihe noch mit vielen andern der biblischen, wie der Profangeschichte zu entnehmenden Beweisen für die auch in der späteren Zeit — ungeachtet der ab-

schreckenden, über die sündige Vorwelt ergangenen und zur Warnung für die Nachwelt verhängten göttlichen Strafgerichte (1 Mos. 6 ff.) — fortdauernde, zunehmende, bei einzelnen Individuen auf das Höchste gestiegene Herrschaft der Sünde, mit welcher der Verlust der wahren, höheren Freiheit unzertrennlich verbunden war, vermehrt werden könnte; die Schilderung der Gräuel des Heidenthums. — Dieß Alles, was eine der gelungensten Partien im Buche bildet, muß dem eigenen Nachlesen überlassen bleiben. [Hier hätte auch über die in Folge des Falles und im Zusammenhange mit der ethischen Corruption des edelsten Wesens der sichtbaren Schöpfung eingetretene Alteration und Zerrüttung selbst des Naturorganismus, des physischen Weltzustandes, der *κτίσις* (Röm. 8, 19 f.) ein Mehreres gesagt werden können, die nur kurz und im Vorbeigehen berührt ist, aber wegen ihrer Beziehung auf die eschatologische *ἀποκατάστασις πάντων* (Apg. 3, 21.) einer ausführlicheren Auseinandersetzung werth war. Daß hingegen unser Herr Verfasser bei der Lehre von der Fortpflanzung des natürlichen Verderbens gerade den gewöhnlich minder beachteten Umstand, daß diese Fortpflanzung vornehmlich von Seiten des Vaters her geschehe, besonders hervorhebt, ist um so bemerkens- und dankeswürdiger, von je größerer dogmatischer Bedeutsamkeit dieser Umstand für die Begründung der Schriftlehre von der übernatürlichen Entstehung und Erzeugung der menschlichen Natur Christi, von der *γέννησις* derselben *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, von der Geburt des Welterlösers *ἐκ παρθένου ἄνδρα οὐ γινωσκούσης*, von seiner völligen Sündlosigkeit ist.] 4) Doch auch in dem Stande der Sünde und der Zerrüttung blieb ungeachtet der immer allgemeiner werdenden Ausbreitung und Herrschaft des Verderbens *ἡ σωτήριος τοῦ θεοῦ χάρις* auf eine *κατόρθωσις*, *παλιγγενεσία* bedacht und war längst vor der Menschwerdung Gottes in Christo für das Heil und

die Rettung des gefallenen Menschengeschlechtes geschäftig (Joh. 1, 4 f. Röm. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Eph. 3, 10. 1, 4 f.). [Der göttliche Erlösungsrathschluß ist mit dem Schöpfungsrathschlusse gleich ewig, und die Zulassung des Falles ist nur, aber auch vollkommen dadurch gerechtfertigt, daß die *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, προορισθεῖσα κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, bereits in den ursprünglichen Weltplan mit aufgenommen und eingefügt war (Gal. 3, 22. Eph. 1, 9. 11.]. Seine ursprüngliche Absicht mit der Menschheit, den Liebesrath, nach welchem er uns, ehe der Welt Grund gelegt war, in Christo erwählt und zur Kindschaft vor ihm selber verordnet hatte, gab ihres Abfalls ungeachtet Er, der unwandelbar Treue, der ewig Gnadenreiche, nicht auf. Bei ihrer Erlösungs- und Wiederherstellungsbedürftigkeit war auch die sündige Menschheit der Wiederherstellung und Erlösung noch fähig vermöge der ihr gebliebenen, zwar deprimirten, aber doch nicht völlig untergegangenen besseren Anlagen, der höheren Kräfte, der edleren Neigungen und Triebe, die noch in der menschlichen Natur vorhanden blieben, als Anknüpfungspunkte für die rettende und erlösende Gnade, als noch brauchbare Vehikel für die Einflüsse und Thätigkeiten des *θεὸς ὁ σωτήρ*. Es fehlte nicht an göttlichen Voranstalten und Vorbereitungen zur Wiederherbeiführung eines besseren Zustandes, an göttlichen Hülfsleistungen zu der rechten Entwickelung der menschlichen Wahl- und Willensfreiheit, zur wahrhaften (sittlichen) Freiheit, an fortwährenden Selbstoffenbarungen und Selbstbezeugungen Gottes in der Schöpfung und im Gewissen, in dem Menschenleben und in der Weltregierung; nicht ganz fehlte es an einzelnen Besseren und Gott Suchenden inmitten des ausgearteten und verkehrten Geschlechtes, und erhalten wurde auch in den Zeiten des tiefsten Verderbens ein *σπέρμα ἅγιον* (Jes. 6, 13. LXX.), eine *γενεὰ τῶν*

εὐθέων (Ps. 112, 6.), eine γενεὰ δικαία unter der σκολιὰ καὶ διεστραμμένη (Ps. 14, 2. Phil. 2, 14.). Gegenüber dem κόσμος, dem Reiche der Sünde, trat ein Reich Gottes auf Erden, wie dem Stammvater, dem Haupte, dem Typus der sündigen Menschheit, Adam, der zweite Stammvater, das Haupt, der Typus eines umgeschaffenen, nach dem Ebenbilde Gottes erneuerten, zum göttlichen Leben wiedergebornen Geschlechtes, Christus, entgegenzutreten bestimmt war (Röm. 5, 12 f. 1 Kor. 15, 21. 22 u. 45 f.). Es bestand ein besonderes Reich Gottes, eine specielle Theokratie, unter Israel, dem γένος ἐκλεκτόν, dem βασίλειον ἱεράτευμα, dem ἔθνος ἅγιον (3 Mos. 19, 12.), das im Besitze der λογίων τοῦ θεοῦ, der διαθῆκαι, der νομοθεσία, λατρεία, der ἐπαγγελίαι und der auf göttlichen Verheißungen beruhenden, durch sie angeregten, unterhaltenen, befestigten messianischen Erwartungen war (Röm. 9, 4. 5.). Zwar dauerte auch unter dem israelitischen Volke das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit fort und entwickelte sich hier unter der Pädagogie des mosaischen Gesetzes (Röm. 3, 19.) noch mehr, als unter den übrigen Weltvölkern; aber auch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, von welchem sich selbst in der heidnischen Welt Spuren und Anzeichen finden, äußerte sich lebendiger, als sonst anderswo, unter dem Volke der Erwählung, ob es sich gleich der Mehrzahl nach durch Untreue im Erfüllen der ihm von Gott aufgegebenen theokratischen Bestimmung, im Benutzen der unter ihm bestehenden göttlichen Heilsanstalt und der ihm verliehenen Besserungs- und Heilsmittel von Zeit zu Zeit schwer verschuldete. Die in die menschliche Natur eingedrungene Sünde mußte ihre Scheußlichkeit, ihre Verderben bringende Natur allseitig zur Erscheinung bringen, damit das Menschengeschlecht sich als einer Radicalcur unendlich bedürftig erkenne und fühle. Der weise Arzt läßt häufig einer Krankheit Zeit, erst ihr Wesen ganz zu zeigen, um dann

mit allen Mitteln seiner Kunst sie anzugreifen und ganz und für immer zu vernichten, den entscheidenden Sieg des Guten im Kampfe mit dem Bösen, den Sieg des Lebens im Kampfe mit dem Tode herbeizuführen und zu vermitteln. Ebenso mußte sich erst die ganze Macht des Bösen und des Verderbens in der Menschheit entwickeln, damit sich in Christo, dem Könige des Menschengeschlechtes, und in den um Sein Panier sich Sammelnden das Reich Gottes und die in ihm allein stattfindende Freiheit der Kinder Gottes in voller, wahrhafter Erscheinung offenbaren könne. — Gottes ewiges und seliges Wesen kam (und kommt) in Christo und in den an ihn Glaubenden und mit ihm Eins Gewordenen; es kommt schon hier und in der Zeit in der christlichen Kirche, zuletzt aber und vollkommen nach der Auferstehung der Todten in menschlicher Form und Weise zur Erscheinung. — 5) Wie der Gedanke des Menschen, wenn er im Worte ausgesprochen worden ist, nicht aufhört, auch als Gedanke im Geiste des Menschen zu existiren, eben so ist es ähnlich mit Gott in der Menschwerdung. Indem Gott in seinem Logos oder in seinem ewigen Sohne zu einem einzelnen Menschen wird, hört er nicht auf, als Vater seine von der menschlichen wesentlich verschiedene Existenzform zu behalten. Von Ewigkeit her ist Gott in sich dreieinig, Vater, Sohn u. heil. Geist; mit der Selbstoffenbarung oder Selbstdarstellung des Vaters im Sohne ist er von Ewigkeit her ein Anderer sich geworden, der aber zugleich mit sich ewig im Geiste Eins ist. Er weiß im Sohne und Geiste einzig und allein, wiewohl sie Andere sind, als Er selbst, doch nur Sich und Sein Wesen. Der Sohn und Geist sind aus dem Vater, der Geist zugleich aus dem Sohne; Sohn und Geist sind aber vor der Menschwerdung ἐν μορφῇ θεοῦ, in der Existenzform Gottes als Gottes, in nicht creatürlicher, nicht geschöpflicher Daseynsweise. Mit der Weltschöpfung,

die den Zweck hat, Gottes Wesen, Leben und Seligkeit zu offenbaren und in Millionen gott-, natur- und selbstbewußter Wesen darzustellen, war die Möglichkeit eingetreten, daß der Sohn und der Geist auch in creatürlicher Umhüllung erscheinen und den Stoff der Natur, und so die ganze Natur, zu einer willigen, bewußten, freien Wohn- und Offenbarungsstätte des göttlichen Wesens und Lebens machen konnten. Des Menschen Bestimmung ist, auf dieser Erde in ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott Gottes Wesen und Leben zur Erscheinung zu bringen; da aber diese Gemeinschaft eine Gemeinschaft der Liebe seyn und aus bewußter, freier, freudiger Selbstentscheidung für den göttlichen Willen, aus erkennender, denkender Selbsterschließung und Selbstentschließung für das Göttliche hervorgehen sollte, so mußte der Mensch nothwendig Willensfreiheit besitzen, die eine doppelte Entwickelung zuläßt. Sie entwickelte sich im Menschengeschlechte im Widerspruche mit der Liebe. Mit Christo aber sollte eine andere Entwickelung derselben in ununterbrochener Liebe und allseitigem vollendeten Gehorsam gegen den Vater zu wahrer Freiheit, zu wahrem Leben und wahrer Seligkeit beginnen. Von Ewigkeit her ist es Gottes Rathschluß, sich in Menschennatur und Menschenweise zu offenbaren und vollendet in die Aeußerlichkeit hervorzutreten; in Christo ist dieser Gotteswille vollkommene Wirklichkeit, thatsächliche, geschichtliche Aeußerlichkeit, Realität, Personalität und menschliches Bewußtseyn geworden; Gottes Wille ist vollständig, absolut und unbedingt zunächst in einem Menschen, Jesu, vollendet und erfüllt worden, vollzieht sich aber fort und fort in Christo durch den Geist, der in der christlichen Kirche waltet. — Wie der verkehrten Entwickelung der Wahlfreiheit in Adam ein sündloser, heiliger, gerechter Zustand in ursprünglicher Reinheit voranging, so mußte nothwendig auch die zweite Entwickelung der mensch-

lichen Freiheit in Jesu in ursprünglicher, vollendeter Reinheit und Sündlosigkeit anfangen und der ganzen Welt gegenüber sich allseitig offenbaren. Dieser sündlose Anfang seines irdisch-menschlichen Daseyns und der durch Ihn zu bewirkenden Restauration des menschlichen Wesens und Zustandes ist dadurch gegeben, daß statt eines sündigen Menschenvaters Gott im heil. Geiste Jesum zeugte und Sein heiliges Wort mit ihm verband; (sie war gegeben) in der Geburt Jesu von einer reinen, frommen Jungfrau aus dem Geschlechte David's, Maria. (Daß Jesus selbst sich — wie der vorweltlichen Existenz des mit ihm vereinigten göttlichen Logos, so auch — seiner übernatürlichen Erzeugung und Entstehung als Menschensohn bestimmt und entschieden bewußt war, indem das Bewußtseyn des Einen von dem Bewußtseyn des Andern gar nicht trennbar ist, und daß auch die Apostel die außerordentliche Entstehung seiner Menschheit voraussetzen und behaupten, hat der Herr Verfasser evident dargethan; man muß es aber ebenso, wie den Erweis der Echtheit der Kindheitsgeschichte (Matth. 1. 2.) bei ihm selbst nachlesen.) Vom ersten Augenblicke seiner Erzeugung durch die Wirksamkeit des h. Geistes an verband er sich mit seiner heiligen Menschheit, welche das *πνεῦμα ἅγιον* zu einer Wohn- und Offenbarungsstätte des ewigen, persönlichen, göttlichen Logos geweiht und gebildet hatte; von da an wohnte dieser Logos, die Fülle der Gottheit, in ihr (Luk. 1, 35., wo Herr Pastor König *δύναμις τοῦ ὑψ.* von *πν. ἅγ.* unterscheidet und nur unter dem letzteren (dem *πν.*) die göttliche Causalitas, welcher die menschliche Natur Christi ohne Zuthun eines menschlichen Vaters ihren Ursprung verdankt, unter der ersteren aber (*δυν. ὑψ.*) den Logos versteht, d. i. das ewige persönliche Wesen Gottes, das in Jesu seine Wirkungsstätte haben, Fleisch und Blut in ihm annehmen, sich in ihm offenbaren sollte; vgl. 1 Kor. 1, 23. 24.). Daß

in dieser Stelle des Korintherbriefes θεοῦ δύν. sich auf die Person Christi, als des Logos, beziehe, möchte jedoch sehr zu bezweifeln seyn. Δύν. θ. bezeichnet als Gegensatz von τὸ ἀσθενές (V. 23.) die göttliche Kraft, mit welcher die Predigt von dem gekreuzigten Christus, ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, alle sie gläubig annehmende Herzen ergreift und die erstaunlichsten Wirkungen zur Beruhigung und Heiligung derselben hervorbringt, während die Menschen- und Weltweisheit bei aller ihrer stolzen Anmaßung dennoch kraftlos ist und sich als unwirksam, als unvermögend, das, was sie verspricht, wirklich zu leisten, erweist. Zugleich liegt darin der Gedanke: das Wort vom Kreuze besitze eine siegreiche, jedem Widerstand überlegene und ihn bezwingende Kraft, gegen die alle menschliche Macht, jede irdische Gewalt, die sie zu unterdrücken suche, vergebens ankämpfe und an der sie zu Schanden werde (vgl. V. 28.). Ebenso ist θεοῦ σοφία, die dem θεοῦ δύν. correspondirt, nicht der mit Christo vereinigte göttliche Logos, sondern der λόγος τοῦ σταυροῦ, weil der Kreuzestod Christi und die Lehre, die ihn zum Gegenstande hat, von dem bewundernswürdigen Rathschlusse der göttlichen Weisheit, dem Rathschlusse der Erlösung, Kunde gibt, das von der höchsten Weisheit gewählte Mittel, die von ihr getroffene Anstalt zu unserer Rettung und Beseligung nachweist und anpreist und jeden Heilsbegierigen zu einer weit besseren, höheren und befriedigenderen Weisheit führt, als alle irdische Weisheit ist, welche doch Niemanden kann σοφίσαι εἰς σωτηρίαν (2 Tim. 3, 15.). Θεοῦ σοφία ist der Gegensatz von μωρία (V. 23.), von μωρία τοῦ κηρύγματος (V. 21.), von τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ (V. 25.), von σοφία ἀνθρώπων (K. 2, 5.), ἀνθρωπίνη σοφία (V. 13.), σοφία κατὰ σάρκα (K. 1, 26.), die in den Augen und nach dem Urtheile Gottes nur Thorheit ist (K. 3, 19 f., vgl. K. 1, 26—29.).

Diese Stelle kann demnach für die Erklärung Königs von Lukas 1, 35. nichts beweisen. Auch bei Luk. ist δύν. ὑψ. zwar nicht geradezu mit πν. ἅγ. identisch, aber doch sinnverwandt; beides scheint sich nur so zu unterscheiden, daß πν. ἅγ. den heiligen Geist als den Inhaber und Träger, als das Organ der göttlichen Allmacht, für welche kein Ding unmöglich ist (Luk. 1, 37.), bezeichnet, δύν. ὑψ. aber die Kraft selbst, die von dem πν. als ihrem höheren göttlichen Princip ausgeht, und durch deren Einfluß und Wirksamkeit die menschliche Natur Christi ohne Zuthun eines menschlichen Vaters producirt und gebildet wurde. Unter δύν. ὑψ. den Logos zu verstehen, scheint mir ganz unstatthaft, da der Bericht des Lukas nach Matth. 1, 18. zu erklären, die Logosidee und Logologie aber dem Lukas eben so fremd ist, wie dem Matthäus (vgl. Luk. 24, 29. Apg. 1, 8.). — 6) Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ist auf Seiten Gottes und des Menschen in deren beiderseitigem Wesen begründet. Gottheit und Menschheit gehören nach dem Rathschluß und Willen Gottes auf ewige Weise zusammen. Gottes Wesen ist Geist und Liebe, und des Menschen Bestimmung ist, Gottes Ebenbild in sinnlicher, irdischer Form darzustellen, Gottes Wesen als Geist, Liebe und Kraft in sich aufzunehmen. Warum sollte es nun unmöglich seyn, daß Gottes Wesen, welches Geist und Liebe ist, sich auch in menschlicher Form offenbaren könne? Eben dadurch beweist er sich recht eigentlich als Geist und Liebe, daß er in der äußerlich beschränkten und endlichen Menschenform die Unendlichkeit seines geistigen Wesens und seiner Liebe behauptet, offenbart, zur Anschauung und Anerkenntniß bringt. Diese Möglichkeit war auch keineswegs dadurch verschwunden und vernichtet, daß durch Adam's Fall die Sünde in die menschliche Natur eingedrungen war. Es kam nur darauf an, daß der Mensch Jesus durch eine besondere Wirk-

samkeit des göttlichen Geistes vor dem Berührtwerden durch den Einfluß des angebornen Verderbens bewahrt und dessen Menschheit zu einem würdigen Gottestempel, zu einem Wohnsitz und Organ aller Gottesfülle bereitet wurde. [*Σῶμα κατηρτίσω μοι* (Hebr. 10, 5.; vergl. Stier, Br. a. d. Hebr. z. d. St.), eine höchst merkwürdige und wichtige Stelle, die meines Wissens noch viel zu wenig von den Dogmatikern benutzt worden ist. In *κατηρτ.* = *κατεσκεύασας, ἐποίησας*, liegt offenbar dieses, daß bei der Entstehung und Bildung des menschlichen Körpers, in welchem der Sohn Gottes bei seinem Eintritt in die Welt erschien, eine besondere, dynamische, schöpferisch-plastische (vgl. *καταρτίζειν* Hebr. 11, 3.) Wirksamkeit Gottes thätig war und seiner Leiblichkeit ganz eigends eine solche Einrichtung gab, wie es gerade seine Bestimmung, durch Selbstaufopferung an Gott, durch Hingabe alles dessen, was irdisch und sinnlich an ihm war, den höchsten Beweis des Gehorsams gegen Gott abzulegen (Matth. 20, 28. Joh. 6, 51. 10, 17. 18. 14, 31. Röm. 5, 19. Phil. 2, 8.) erforderte. Die Aufopferung seines Leibes und der Tod, den er *ἐν σαρκί, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* erduldete (1 Petr. 2, 24. 3, 18. 4, 1. Kol. 1, 21. Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14. 15.), sollte die Schuld der sündigen Menschheit sühnen und tilgen und die Entsündigung, zu welcher Brand- und Sündopfer nicht genügten, bewirken (Hebr. 10, 10—12.; vgl. V. 4. 5. K. 9, 11—15.). Eine *θυσία κ. προσφορά, ἣν ἠθέλησε κ. εὐδόκησεν ὁ θεός* (V. 8.), konnte aber der Leib Christi, *τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, nicht werden, wenn Er selbst, als von einem sündigen, menschlichen Vater auf natürlichem Wege erzeugt, mit der Sünde behaftet war und den Keim derselben in sich trug; in diesem Falle würde sein Fleischesleib gleich dem unsrigen *σάρξ, ἐν ᾗ οὐκ οἰκεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἁμαρτία, ἡ ἔμφυτος κακία* (Weish. 12, 10. Röm. 7, 17. 18. Joh. 3, 6.),

gewesen seyn. Der dazu in die Welt gekommen war, um *διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςφέρειν ἄμωμον τῷ θεῷ* (Hebr. 9, 14.), mußte, um hierzu qualificirt und geeignet zu seyn, ein *σῶμα κατηρτισμ. ἀπὸ θεοῦ* erhalten; dessen Leib, den Gott sich zum Opfer ersehen hatte, mußte auch Gott selbst sich zu einem seiner selbst würdigen Opfer zubereiten, befähigen, heiligen (vgl. *καταρτίζειν* Hebr. 13, 20.). Darum gab ihm Gott ein *σῶμα κατηρτισμένον ἀπ' αὐτοῦ, ἡγιασμένον ὁλοτελές, γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου* (Matth. 1, 18.), damit der Sohn Maria's in den Stand gesetzt würde, der Bedeutung seines Namens „*Ἰησοῦς*" und dem Zwecke seiner Menschwerdung wirklich und vollkommen zu entsprechen und als „*Ἐμμανουὴλ*" *σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (Matth. 1. 21. 23.]. — Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes beruht auf dem ewigen, frei gefaßten, durch seine Weisheit und Liebe bestimmten, unveränderlichen Rathschlusse des göttlichen Willens, daß allen Menschen geholfen, daß Himmlisches und Irdisches in Christo als dem Haupte zusammengefaßt werde. Die Wirklichkeit derselben erschien in der Geburt Jesu Christi, und war vorbereitet in der bisherigen Führung des Menschengeschlechts, namentlich in der Ausscheidung des Volks Israel aus den übrigen Weltvölkern, indem sich Gott in ihm als den Heiligen offenbarte. Jesus wurde der Gottmensch, um Jeden, der es will, zu einem Gottesmenschen zu machen, und als der König des Gottesreichs dieses auf der Erde zur Erscheinung zu bringen, oder dessen einzige, gänzlich vollendete Erscheinung und Offenbarung, die erst nach der Auferstehung eintritt, auf thatsächliche, lebendig kräftige Weise vorzubereiten, daß es, wie in ihm selbst vorhanden, so auch auf dem Wege der geschichtlichen Entwickelung in das Menschen-, Familien-, Volks- und Staatsleben sich hineinbilde und eine feste Gestalt gewinne. — 7) Die Menschwerdung des

Logos war auf seiner Seite κένωσις, Selbstverendlichung, Selbstbeschränkung, die von ihm frei aus seinem eigenen, dem väterlichen entsprechenden Willen und Wesen gewollt war. Mit dem Eintreten in die Menschheit unterwarf sich der Logos in der Fülle seiner unendlichen Liebe freiwillig dem Gesetze menschlicher, allmählicher Entwickelung, gab die Herrlichkeit auf, die er vor Grundlegung der Welt bei dem Vater hatte, nahm statt der Klarheit und Form des Weltenherrschers die Form des Dieners, eines Sclaven an, um in dieser unscheinbaren Form im tiefsten Gehorsame gegen das göttliche Gesetz den unendlichen Gottes- und den endlichen Menschenwillen ganz zu vereinigen und jenen ganz zu erfüllen. Auf die Majestät verzichtete er aus Liebe; die Majestät legte er ab, und behielt nur die göttliche Liebe, das Innerste seines Wesens, sie in die Endlichkeit und Menschheit mitnehmend, als Sehnsucht und Verlangen, des Vaters Willen zu vollbringen; auf die Majestät der Allwissenheit als solcher verzichtete er und behielt sie als vollendet reines, ungetrübtes Gewissen (Gottesbewußtseyn). Die Allmacht als solche überließ er dem Vater und behielt, in die Menschheit übergehend, die Entschiedenheit für seinen Vater und dessen Willen, und den Trieb, diesen Willen zu thun. — 8) Was Jesus als Gottmensch war, als solchen mußte er sich offenbaren und zeigen; und das konnte nur geschehen, indem er dem von Gott stammenden Gesetze menschlicher Entwickelung genügte; er mußte also eben so leiblich, wie geistig, innerlich, wie äußerlich wachsen. Der Unterschied seiner menschlichen Entfaltung von der Entwickelung aller übrigen Menschen beruhte nur darauf, daß die seinige nicht, wie die aller anderen Menschen, durch die Sünde getrübt, gestört und aufgehalten war. Von Kind auf bestimmte und entschied er sich in jedem Augenblicke seines Lebens nach dem mit ihm gebornen ewigen Worte Gottes, das gleichsam sein Gewissen war; seine

Wahlfreiheit bestimmte sich ununterbrochen zu wahrer göttlicher Freiheit, die Gottes Gesetz und Willen aus der tiefsten Herzensneigung, aus Verlangen und Sehnsucht, aus herzlicher Kindesliebe erfüllte, so daß sein Wille sich schlechthin niemals auch nur im allerentferntesten von dem göttlichen Willen feindselig und selbstsüchtig absonderte (Joh. 4, 34. 5, 30. Luk. 2, 49. Mark. 14, 36. Phil. 2, 8.). Kraft seiner unausgesetzten Hingabe an Gott konnten böse Gedanken, ungöttliche Begierden und Leidenschaften gar nicht in ihm entstehen; die Sünde blieb für ihn etwas rein Aeußerliches und ihm Fremdes, und was ihm Sündiges und Versuchendes entgegentrat, stieß er nach seiner Gotteskraft mit Unwillen von sich. Sein ganzes Leben war in jedem Augenblick ein Opfer, das zuletzt im Gehorsame bis zum Tode sich unbedingt vollendete, daher auch sein äußerer Mensch, seine Leiblichkeit, verklärt, d. i. in die Gemeinschaft des göttlichen und himmlischen Wesens und Lebens aufgenommen wurde. — 9) Sein Werk begann der Menschgewordene, nachdem Johannes der Täufer durch die Predigt der Buße auf ihn vorbereitet hatte, und der heilige Geist in seiner ganzen Fülle auf ihn herabgekommen war, um von Ihm aus sich über Menschengeister und Seelen der Menschen überhaupt zu ergießen. Nicht früher trat er öffentlich auf, als zu der vom Vater bestimmten Zeit, um den Fügungen desselben nicht voreilig vorzugreifen. Mit diesem öffentlichen Auftreten fing er an, diejenige Seite des göttlichen Willens auszuführen, nach welcher allen Menschen dadurch geholfen werden soll, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Daher seine prophetische Thätigkeit. Seine Lehre bezog sich auf Gott, seinen Vater, auf sein eigenes Wesen und seine Bestimmung, auf das Gottesreich, welches in das Menschengeschlecht einzuführen und darin für die Ewigkeiten zu gründen der Zweck seiner Erscheinung war. Als den von Gott bevollmächtigten

Stifter und König legitimirte er sich (und beglaubigte ihn Gott) durch die außerordentlichen, den jetzt gewöhnlichen Gang der Natur und die gewöhnlichen Menschenkräfte übersteigenden Werke und Thaten, die Wunder, über welche sich der Herr Verf. sehr wahr und befriedigend äußert (S. 361 f.). Mit dieser prophetischen Thätigkeit verband sich aber auch die priesterliche. Ein Priester Gottes sollte der Mensch seyn, sich selbst, sein ganzes leiblichgeistiges Wesen, und in sich alles Uebrige, alles Endliche Gott hingeben, darbringen, opfern. Hätte er nicht gesündigt, sondern das priesterliche Geschäft der Selbstaufopferung und Selbsthingabe an Gott recht ausgeübt, so hätte er nur Lob- und Dankopfer, aber nicht Schuld- und Sühnopfer zu bringen gehabt. Aber die Sünde bedurfte der Sühnung, und Christus, zu dessen Berufe dieselbe nothwendig gehörte, sühnte die ihm selbst fremde Weltsünde durch die Kraft der Liebe und des in ihm selbst mächtigen göttlichen Lebens, und führte die Sünder, die sich durch die Sünde der Endlichkeit verkauft hatten, zur Unendlichkeit seines geistigen, göttlichen, ewigen Lebens, zur Freiheit der Kinder Gottes zurück. Mit seinem Eintritt in die Menschennatur trat er deßwegen ein in die Gemeinschaft aller der (in die Theilnahme an allen den) Leiden, welche die Sünde der Menschheit hervorgebracht hat und noch hervorbringt, in das aus der Fülle seiner Liebe hervorgehende Mitgefühl mit der Sünde, die, als seinem Wesen völlig fremd, um so schärfer und tiefer in ihrer Widrigkeit, Ekelhaftigkeit und Abscheulichkeit von ihm empfunden wurde. Die Liebe, mit der Er die Sünde der Welt trug, sein unverschuldetes Leiden um der Sünde willen, das geduldige Ertragen ihrer frevelhaftesten, unmittelbar gegen Ihn selbst gerichteten Ausbrüche und Werke, in denen sie ihr Wesen als eine Feindschaft wider Gott offenbarte, war die vollkommenste Sühne, welche für die Tilgung und Vernichtung der Sünde nothwendig war.

Jesus hat in seinem Leiden, welches in der Ertragung aller Ausbrüche der Sünde als einer Feindschaft wider Gott, in der Ertragung des Fluches Gottes, der mit seiner Verdammung zum Kreuzestode zusammenhing (Gal. 3, 13. 14.), in der Uebernahme des Todes sich vollendet und seine höchste Spitze erreicht, die Sünde der Welt, die in ihrem gotthassenden, lebenmordenden Wesen sich selbst manifestirte, gesühnt. In diesem Leiden, das ein für Uns und statt Unser übernommenes war, begründete er sein unendliches Verdienst um die Menschheit, und zum Lohne dafür hat Gott dem Menschensohne Jesus das ganze Menschengeschlecht, dessen Leiden Er getragen und gelitten hat, übergeben zur Herstellung desselben zu seiner wahren Bestimmung und zur Vollendung seines Wesens; unter seine Füße hat er Alles gethan, und ihn als Gottmenschen zu einem König und Fürsten gemacht (Apg. 5, 30.). — Zu seiner königlichen Thätigkeit gehörten schon während seines irdischen Lebens, außer der Grundlegung zu dem durch ihn zu stiftenden Gottesreiche, auch die Anstalten, die er traf, um seine Lehre dauernd zu erhalten, sie zum Gemeingute der Menschheit und zur Lebensgrundlage des Reiches Gottes zu machen (Wahl und Berufung, Unterweisung und Erziehung, Aussendung seiner Apostel in alle Welt, Anordnung der Taufe und des Abendmahls); ferner: die Wunderthaten, durch welche er sich als Herrn der Natur erwies, so daß alle Kräfte derselben unbedingt dem Göttlichen dienen und auf sein Gebot zur Förderung der göttlichen Zwecke und des Gottesreichs mitwirken mußten. Als König erwies er sich schon bei seinem Hingange in das Paradies unmittelbar nach erduldetem Todesleiden, um sich auch denen, die vor seiner Erscheinung auf ihn geharrt hatten, als Erlöser und Versöhner des Menschengeschlechtes zu offenbaren; bei seinem Hinabsteigen in die Unterwelt, um auch sich den dort im Strafzustande befindenden abgeschiedenen Geistern zu ver-

kündigen, daß auch für sie Rettung und Heil möglich sey, wenn sie an ihn glaubten und durch den Glauben in die innigste Lebensgemeinschaft mit ihm einträten. [Hierher gehört auch der aus königlicher Machtvollkommenheit von ihm ausgeübte Majestätsact, da Er, der Sterbende, einem mit ihm sterbenden, aber reuigen, bußfertigen und Gnade verlangenden Missethäter Begnadigung zusagte und ihn als seinen Geretteten mit sich in sein überirdisches Reich einführte und aufnahm.] 10) Da auf Ihn, den von der Sünde nicht Entweihten, dessen Leiblichkeit die Wohnstätte des vollendetsten Geisteslebens gewesen war, der Tod kein Recht hatte und er der Verwesung nicht unterworfen seyn konnte, so vereinigte sich nach des Vaters Willen sein Geist wieder mit dem Körper; er wurde von Gott erwiesen als Sieger des Todes, der selbst des Todes Schranken zerbrochen hatte, und kehrte dann zum Himmel zurück, von welchem er auf die Erde gekommen war, trat aus den irdischen Verhältnissen hinaus, über alles Beschränkende der Endlichkeit, des Raumes und der Zeit erhaben, aber gerade deßhalb fähig, allkräftig in Raum und Zeit für das Menschengeschlecht als Haupt desselben thätig zu seyn, die Bestimmung des Menschengeschlechtes ganz zur vollendeten Realität zu führen und Menschen- und Engelwelt in (unter) Sich als dem Haupte zu vereinigen. 11) Als die Gesammtfülle des Geistes und der Liebe will er aber diese Fülle nicht auf ungeistige und lieblose Weise für Sich behalten, als Liebe hat er zugleich die Sehnsucht, den Reichthum seines geist- und liebevollen Wesens an Andere mitzutheilen, die Fülle des h. Geistes über sie auszugießen und durch Ausströmung desselben sie zu einer Gemeinschaft gleichgesinnter und Gleiches mit Ihm wollender Menschen und Geister zu machen. Wie in Jesu, als einem Einzelnen, die Fülle des Gottwesens, der Logos, Mensch geworden, auf welchen, als Menschen, zum Lohne seiner unbedingten Gotter-

gebenheit auch der h. Geist bei der Taufe herabkam, um, wie *in* ihm zu wohnen, so auch *von* ihm als *Menschen* auszugehen: so nimmt ähnlich *in der christlichen Kirche* als einer großen *Vielheit* und Gesammtheit von Einzelnen der heil. Geist die menschliche Natur an, wird in ihr, nicht Ein Mensch, sondern eine Gemeinschaft und Totalität von *vielen* Menschen mit denselben Zwecken und Gesinnungen, ein *Reich oder Staat Gottes*, in welchem Jesus Christus König und Herr, Hoherpriester und Prophet ist, ein Organismus, in welchem Er das waltende Haupt ist. — Die Menschwerdung Gottes in der christlichen Kirche darf nicht gesondert von der Menschwerdung in Jesu Christo angesehen und betrachtet werden; sie ist die Fortsetzung der in Jesu als einem Einzelnen geschehenen und die Vollendung derselben in Einem großen Gesammtorganismus, in welchem Jesus die Seele und das Leben bildet. Christus ist nicht ohne die Kirche, die zu Ihm gehört, aus Ihm hervorgeht und Ein Wesen mit ihm bildet (Eph. 5, 30.). Die Menschwerdung des Logos, des ewigen Sohnes Gottes, ist zwar in Christo als einem Einzelnen geschehen und hat in der Himmelfahrt Christi ihre Vollendung erreicht; aber sie geht in der Kirche, in der Gemeine der Gläubigen und durch den Glauben an Jesum Geheiligten fort und fort, freilich nicht selbständig nnd unabhängig von der in Jesu geschehenen, sondern in der unbedingtesten, schlechthin vollendetsten Abhängigkeit von derselben. Wie in Christo *der Gottmensch* erschien, so erschien in der Kirche *das gottmenschliche Geschlecht*, das gottmenschliche Reich, das Reich der Wahrheit, der Liebe und der mit der Liebe im Inneren verbundenen Tugenden und wahrer himmlischer Kraft. Erst mit der Vollendung der Kirche wird der ganze Rathschluß Gottes über das Menschengeschlecht ganz realisirt, oder in den vollendeten Ichs personalisirt seyn. — 12) Die Kirche bildet und verbreitet

sich aber auf der Erde und in diesem zeitlichen Leben 1) in Beziehung auf diejenigen, die hier schon in diesem Leben Gelegenheit hatten, die Wahrheit zu hören, sie anzunehmen oder zu verwerfen, an Jesum zu glauben oder nicht; 2) sie ist nach dem Tode und im jenseitigen Leben vorhanden in Beziehung auf alle die, welche in diesem Leben nicht Gelegenheit hatten, die Wahrheit zu hören und an Jesum als den Christum zu glauben. Sie wird sich 3) vollenden in der Auferstehung der Todten, in der gänzlichen Trennung der Gerechten und Ungerechten, derer, die zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Jesum Christum zurückgekehrt sind und sich haben erlösen und versöhnen lassen mit Gott, und derer, die beharrlich allen Einwirkungen des heil. Geistes sich verschlossen und zur Einheit mit Gott nicht zurückkehren wollten. — Dieß Alles wird nun im letzten Theile unserer Monographie ausführlich auseinandergesetzt und entwickelt; wir können aber, um nicht zu weitläufig zu werden, dem Herrn Verfasser hier nicht weiter ins Einzelne folgen.

Indessen kann schon die vorstehende Inhaltsangabe und der summarische Auszug aus dem trefflichen Buche hinreichend zeigen, wie kaum etwas unberührt und unerörtert geblieben ist, was näher oder entfernter zu dem behandelten Hauptgegenstande gehört, wie gründlich und erschöpfend derselbe von allen Seiten betrachtet, wie die Grundlehre des Christenthums in ihrem ganzen Zusammenhange dargestellt, wie tief in diesen Zusammenhang eingedrungen ist und alles Einzelne als ein so integrirender Theil des christlichen Gesammtlehrbegriffs nachgewiesen wird, daß sich nichts wegnehmen läßt, ohne das innerste eigenthümliche Wesen der biblischchristlichen Theo- und Anthropologie zu alteriren und zu verletzen. Ueberall zeigt sich die vertrauteste Bekanntschaft mit der heil. Schrift, treues Festhalten an den wesentlichen und speci-

fischen Grundlehren des Evangeliums, eine edle Freimüthigkeit, die sich nicht scheut, auch zu solchen Lehren und Glaubenssätzen sich offen zu bekennen, von welchen ein großer Theil der Zeitgenossen nichts wissen mag und die er schon lange her als antiquirt und veraltet zu betrachten gewohnt ist. Vermißt man auch ungerne eine ausführlichere exegetisch-dogmatische Auslegung der angeführten biblischen Beweisstellen, z. B. der classischen Stellen Joh. 1, 1 ff. K. 5, 16 f. 8, 23. 24. 46. 17, 4. 5. Kol. 1, 15 f., so ist es dagegen dem Forscherblicke des Herrn Garnisonpredigers nicht selten gelungen, bisher übersehene Beweisstellen aufzufinden, in welchen das aus ihnen hergeleitete dogmatische Hermäon versteckter angedeutet ist und nicht gleich auf den ersten Blick in die Augen springt, wie auch die Beweiskraft der schon bekannten und gewöhnlich benutzten durch eine tiefer eingehende Betrachtung und Auslegung von ihm verstärkt wird, wie bei Matth. 22, 21. 44. Sey es, daß nicht alle ihm eigenthümlichen Schrifterklärungen allgemeine Zustimmung finden dürften [wie Eph. 4, 24., wo er nach S. 40. unter ὁ καινὸς ἄνθρωπος Christum zu verstehen scheint („der neue Mensch, welches eben Jesus ist"), so daß der Sinn wäre: der Mensch soll sich innerlich nach dem Bilde Christi, welcher Gottes Ebenbild ist, erneuern, um durch Verähnlichung und Sinnesähnlichkeit mit Christo wieder nach dem Ebenbilde Gottes erneuert zu werden], sollte vielleicht in andern Stellen mehr gefunden werden, als wirklich darin liegen dürfte, wie S. 213, wo Hebr. 7, 3. angeführt wird zum Erweise, daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich Jesum als ohne menschlichen Vater entstanden gedacht habe [während doch in dieser Stelle nur der Vorzug Christi als Hohenpriesters des neuen Bundes vor den alttestamentlichen Priestern geltend gemacht und daher erwiesen werden soll, weil Christi Priesterthum nicht, wie das levitische, einen zeitlichen Anfang gehabt und zu seiner Zeit ein Ende

genommen, sondern ein unvergängliches, immerwährendes sey, und wenn der Tod andere Priester nicht bleiben lasse, Christus Priester bleibe in Ewigkeit (vrgl. 7, 22—25.); weil sein Priesterthum nicht wie das aaronitische, dessen Verwalter alle aus einem bestimmten Stamme seyn und die Priesterwürde Andern ihres Stammes überlassen mußten, wenn sie mit Tode abgingen, von Ihm auf Andere übergehe, sondern Ihm fort und fort eigen bleibe; weil er nicht, wie die levitischen Priester, *ἄνθρωπος ἀποθνήσκων* (V. 4.), sondern als *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*, nicht irdisch-menschlicher, sondern himmlischer Abkunft, nicht, wie jene, ein selbstsündiger (und darum sterblicher) Mensch, sondern heilig, unschuldig, unbefleckt (V. 26. 27.) (und darum *πάντοτε ζῶν, κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*) sey (V. 24. V. 16. Hebr. 9, 26—28. Röm. 6, 9.). Von der Entstehungsweise der menschlichen Natur Christi ist also hier gar keine Rede, sondern die Grundidee und Tendenz dieser Stelle ist die ewige Dauer des Priesterthums und priesterlichen Geschäfts Christi im Gegensatze mit dem bloß temporären der älteren Oekonomie, woraus nothwendig folgt, daß auch das Opfer, welches Er als göttlicher Hoherpriester gebracht, seine Kraft und Geltung nimmer verliere (Hebr. 9, 11 f. 10, 14—18.)]. Sey man aber hinsichtlich solcher Einzelstellen und der Beweiskraft derselben für die darin gefundenen und daraus abgeleiteten dogmatischen Sätze immerhin anderer Ansicht, so kommt bei solchen Einzelheiten und untergeordneten Nebendingen auf kleine Meinungsdifferenzen, die jederzeit stattgefunden haben und stattfinden werden, in Bezug auf die Hauptsache wenig an.

Nur noch einige Bemerkungen erlaube ich mir zum Beschlusse. Da in dem zweiten anthropologischen Theile, welcher doch nur einleitende Präliminaruntersuchungen über den ursprünglichen Zustand des Menschen, über seine

Gottebenbildlichkeit, über den Verlust des göttlichen Ebenbildes, über die Fortpflanzung des natürlichen Verderbens enthält, das Dogmengeschichtliche und Symbolische so vollständig und ausführlich behandelt ist, so wäre zu wünschen, daß auch in dem dritten, als dem Haupttheile, das Dogmenhistorische mit aufgenommen wäre und eine gleich sorgfältige Zusammenstellung und Behandlung erfahren hätte, zumal es hier weder an reichem Stoffe noch an trefflichen Vorarbeiten fehlte. Wie sehr war hier die Arbeit erleichtert durch Vorgänger, wie Dorner (Dogmengeschichte der Lehre von der Person Christi, der nur bei der Lehre von der communic. idiomat. benutzt ist), Ullmann (Gregor v. Naz., der Theologe), Möhler (der heilige Athanasius), zum Theil auch v. Baur in Tübingen (Lehre von der Versöhnung), Georg August Meyer (Lehre von der Trinität in ihrer dogmatischen Entwickelung)! — Sehr angenehm wurde ich überrascht durch die Uebereinstimmung der könig'schen Ideen mit denen des großen Kirchenlehrers Athanasius über Sünde und Gnade, Menschwerdung des Logos, Erlösung durch einen gottmenschlichen Erlöser, besonders in der unübertrefflichen und noch unübertroffenen Schrift: apologia contra gentes und in dem Tractate: de incarnatione Christi. Möglichst vollständige Auszüge und Mittheilungen aus diesen köstlichen Erzeugnissen des christlichen Geistes und der wissenschaftlich-theologischen Speculation wären ohne Zweifel jedem Leser höchst willkommen und eine wahre Zierde des Werkes gewesen. Auch die Erwähnung und Benutzung des classischen cur Deus homo? von Anselm von Canterbury (deutsch übers. Erlangen 1834. b. Heyder) hätte nicht fehlen dürfen. — Bei manchen besonders wichtigen Momenten und schwierigen Problemen der hier in Untersuchung kommenden logo-, christo- und soteriologischen Gegenstände würde man dem Herrn Verfasser gewiß mit Vergnügen gefolgt seyn, wenn es ihm gefallen hätte,

länger bei ihnen zu verweilen und mehr darüber zu sagen; z. B. über das Verhältniß des Christo einwohnenden Logos zu dem *πνεῦμα ἅγιον*, das auf ihn herabgekommen und mit dem er gesalbt war; über die Nichtigkeit der oft gegen die Gottheit und Gottmenschheit Christi erhobenen Einwendung, daß durch den Glauben an die innigste Einigung des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person seiner vollkommenen Sündlosigkeit und seiner idealen, urbildlichen Heiligkeit als Mensch der beste Theil ihres Werthes benommen und die Verdienstlichkeit des Sieges, den er in jedem Versuchungskampfe davon getragen, durch die Annahme einer ihm dabei zu Theil gewordenen Unterstützung der Gotteskraft und Gottesfülle, die immanent in ihm war, beeinträchtigt und geschmälert werde; über die Vereinbarkeit des Selbstbewußtseyns Christi von seiner Wesenseinheit mit dem Vater, von seinem *ἶσα εἶναι θεῷ*, mit anderweitigen Aeußerungen, nach welchen er sich dessen ungeachtet dem Vater subordinirt und von ihm abhängig wußte; über die Frage: wie sich sein Angstkampf am Oelberg und das ihn momentan am Kreuze ergreifende Gefühl der Gottverlassenheit mit seiner Ueberzeugung einigen lasse, daß Er und der Vater Eins, daß der Vater in ihm und allezeit mit ihm sey; darüber, wie der paulinische Ausspruch 1 Kor. 15, 28. zu fassen sey; über die Bürgschaften für die Glaubwürdigkeit seines Selbstzeugnisses von der Erhabenheit seiner Person und für die zweifellose innere Gewißheit, die er von seinem ganz eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott hatte, schon sein Charakter als Mensch, die Größe seiner Anforderungen an die, die es mit ihm halten wollten, die Größe der Zusagen und Verheißungen, zu deren Erfüllung er sich anheischig machte, die frühzeitige und freiwillige Hingabe seines Lebens unter Umständen, welche die längst mögliche Erhaltung desselben zu fordern schienen, weil allem menschlichen Ansehen nach bei seiner persönlichen

Niederlage auch seinem Werke ein unvermeidlicher Untergang drohte; die unerschütterliche Zuversicht, mit welcher er da, wo nichts mehr zu hoffen schien, des unvergänglichen Fortbestandes und des herrlichsten Sieges seiner Lehre und seines Reichs entschieden gewiß war, — Jedem leistet, der ein gesundes Urtheil und ein sich nicht vorsätzlich gegen die Wahrheit verhärtendes Herz hat. Daher gehören auch solche historische Thatsachen, die als göttliche Zeugnisse für das Höhere und Uebermenschliche in Christo schon während seines niedrigen, menschlich-irdischen Daseyns gelten können, als: seine Glorification auf dem Berge der Verklärung, bei welcher der Glanz seiner göttlichen δόξα durch die unscheinbare sinnliche Umhüllung hindurch brach und selbst seine Leiblichkeit proleptisch diejenige Beschaffenheit annahm, die sie bei seiner Auferstehung und in seinem jenseitigen verherrlichten Zustande erhalten sollte; die sichtbare Himmelfahrt, die letzte Parusie des Herrn u. dgl. m. Doch vielleicht liefert eine etwaige zweite Auflage Nachträge, in welchen hierauf noch specieller, ausführlicher und erschöpfender eingegangen wird.

Am meisten dürfte es auffallen, daß schon auf dem Titel unserer Schrift von einer doppelten Menschwerdung Gottes, einer in Christo geschehenen und einer fortwährend in der christlichen Kirche geschehenden gesprochen, und daß die letztere (die Menschwerdung Gottes in der Kirche) im zweiten Hauptstücke des dritten Theils noch bestimmter als eine Menschwerdung des heiligen Geistes bezeichnet wird. Schon der allgemeine Ausdruck: Menschwerdung Gottes überhaupt, der erst in der neueren Zeit, besonders durch die hegel'sche Schule in Gang gebracht worden ist, würde wohl als nicht ganz congruent und adäquat besser vermieden und nach dem eigenen Vorgange der heil. Schrift der gewöhnliche kirchliche Terminus: Menschwerdung des Sohnes Got-

tes oder des göttlichen Logos beibehalten. Eine Menschwerdung Gottes behält, nach meinem Gefühle wenigstens, etwas Mißverständliches und leicht Anstoß Erregendes, gibt einer Menge von Einwendungen gegen die biblische Lehre von der ἐνανθρώπησις Raum, deren widerlegende Zurückweisung kaum gelingen könnte, und erinnert sehr an die heidnisch-mythologischen Götterincarnationen. Aber erst eine Menschwerdung des heil. Geistes? Zwar ist das, was in dem vorliegenden Werke mit diesem Ausdrucke bezeichnet und unter dem Menschwerden des πνεῦμα ἅγιον verstanden wird, der Sache nach vollkommen schriftmäßig; denn es ist dabei nichts Anderes gemeint, als die Wirksamkeit des πνεῦμα in der Kirche Christi, in den Seelen der Menschen, in den Gemüthern der Erlösten und vorzugsweise der Gläubigen, die sich genau an die erlösende Thätigkeit Christi anschließt, als Fortsetzung, Förderung und Vollendung des durch den menschgewordenen Gottessohn vollbrachten Erlösungswerkes. Allein dieß eine Menschwerdung Gottes und des göttlichen Geistes zu nennen, ist weder dem biblischen, noch dem kirchlichen Sprachgebrauche gemäß. Die Schrift läßt den Geist von Gott ausgehen, den Menschen gegeben und zu ihnen gesendet, in ihr Herz ausgegossen werden von dem himmlischen Vater und von dem zur Rechten des Vaters erhöhten Gottes- und Menschensohne; nach ihr kommt der Geist in die Welt, um die Welt zu strafen, d. i. sie zu belehren, zu überzeugen, ihre Wiedergeburt zu bewirken u. s. f., aber nirgends wird gesagt, daß er Mensch geworden sey oder werde. Er ist so wenig Mensch geworden als der Vater, denn Mensch zu werden war ausschließlich des Sohnes Bestimmung; nicht Er, sondern der Logos ist in der Person des Menschen Jesus Fleisch geworden, aber Er war es, der dem Menschen Jesus von dem ersten Werden seiner Menschheit an einwohnte, der die menschliche Natur Christi zu einem wür-

digen Organe des göttlichen Logos heiligte und bereitete, sie von früh auf zu dem Weltheilandsberufe, den der menschgewordene Gottessohn als Messias erfüllen sollte, befähigte, bekräftigte, und, einen immer kräftigeren Einfluß auf sie gewinnend, mit den dazu erforderten Gaben und Vermögen ausrüstete und zeitlebens auf Jesu ruhte. Der heil. Geist hat nicht Fleisch und Blut angenommen, nicht in äußerer Sichtbarkeit und Leiblichkeit ist er unter den Menschen aufgetreten, um Wohnung unter ihnen zu machen; aber geistig wirkt er auf sie, geht in sie ein, macht Wohnung in ihrem Innern, erfüllt und durchdringt sie als das selbstgöttliche Princip aller Wahrheit, aller Kraft zum göttlichen Leben und Wandel; er ersetzt ihnen die Stelle des von der Erde geschiedenen und im Unsichtbaren beim Vater lebenden Gottes- und Menschensohnes, dessen Wohlthaten er ihnen zuwendet und aneignet, aus dessen Fülle er Alles schöpft, was er ihnen mittheilt. Er ist der Menschheit in der Gegenwart und in Zukunft nach dem Hingange Christi das, was ihr Christus in den Tagen seines Fleisches, in der Vergangenheit war. Treffend sagt G. A. Meyer (Lehre v. d. Trinität. 1. Bd. S. 32.): „der Sohn wird Mensch, offenbart die Fülle der göttlichen Gnade, versöhnt die Welt mit Gott, ist nun ihr Herr, Regierer und einstiger Richter. Indem der sich der Welt offenbarende Gott unter dem Begriffe des Sohnes gefaßt wird, tritt der Unterschied vom Vater bestimmter hervor; seine Persönlichkeit kommt mehr zum Bewußtseyn, wird aber auch immer als vorweltlich bestimmt. Dabei wird indeß die wesentliche Gleichheit nicht aufgegeben ꝛc. Dieß bringt die Unterscheidung des Geistes vom Sohne, nicht allein nach seiner Wirksamkeit in der Heilsökonomie, sondern auch nach seinem Wesen, mit sich. Nach der ersteren ist er das Princip der subjectiven Aneignung des Heils; er

wirkt innerlich in den Geistern der Menschen, zieht sie zu Christo, heiligt sie, führt sie zu Gott, von dem und zu dem wir sind. Nach seinem vorweltlichen Seyn in Gott ist der Geist dann auch hier das Princip der Innerlichkeit; er erforscht die Tiefen der Gottheit." — Gegen die Annahme einer Menschwerdung des heil. Geistes hat die Kirche, sonderlich bei Gelegenheit der noetianischen, sabellianischen und macedonianischen Streitigkeiten, ausdrücklich protestirt und sie, als sehr nahe an diese häretischen Ansichten anstreifend, verworfen; sie findet vielmehr einen der hypostatischen Charaktere (*ἰδιώματα χαρακτηριστικά, σχετικά*), durch welche sich der Sohn und Geist von einander unterscheiden, gerade darin, daß nur der Sohn Mensch geworden oder in menschlicher Persönlichkeit auf der Erde erschienen sey, der Geist aber nicht (vergl. u. A. **Greg. Naz.** orat. 23: *κοινὸν πατρὶ μὲν καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· υἱῷ δὲ καὶ ἁγίῳ πνεύματι, τὸ ἐκ τοῦ πατρός. Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία· υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις· πνεύματι δὲ ἡ ἔκπεμψις.* **Athanasius**, quaest. miscell. qu. 5: *κοινὸν ἡ οὐσία· — — πάντα γὰρ ἐξ ἴσου ἔχει ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, πλὴν τῶν ἰδίων αὐτῶν. Ἴδιον γὰρ τοῦ μὲν πατρὸς τὸ ἀγέννητον, τοῦ δὲ υἱοῦ τὸ γεννηθέν, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος τὸ ἐκπορευτόν.*

Nochmals indessen dem Herrn Verfasser den wärmsten Dank für seine hochschätzbare Gabe. Möge er uns mit ähnlichen werthvollen Beiträgen zur Förderung des christlichen Glaubens und der theologischen Wissenschaft noch oft und recht bald erfreuen!

Wiesbaden, im Januar 1845.

D. Heydenreich, Bischof.

Kirchliches.

1.

Zwei Bedenken
über die
deutsch-katholische Bewegung.*)

Erstes Bedenken.

Von
D. C. Ullmann.

Das Jahr des Herrn 1845 hat uns, ohne daß man noch um die Mitte des vorangegangenen eine Ahnung davon gehabt hätte, die Stiftung einer neuen Kirche gebracht.

*) Wir lassen, da es sich hier um eine bedeutende Zeitfrage handelt, zwei Vota abdrucken, die, unabhängig von einander entstanden, sich gegenseitig ergänzen. Das erste, welches wir deßhalb auch vorangestellt haben, bespricht mehr das Allgemeine der Sache und die Seite des Glaubens; das zweite geht zugleich auf die Betrachtung der Verfassungs- und Rechtsverhältnisse ein. In den untergeordneten Punkten, worin sie differiren, werden sich die beiden Bedenken nicht schwächen, im Wesentlichen aber, worin sie übereinstimmen, werden sie sich bekräftigen: so daß deren Verfasser wohl der Ueberzeugung leben dürfen, nicht bloß Individuelles, sondern die Ueberzeugung eines guten Theiles ihrer Kirchengenossen ausgesprochen zu haben.

Die Redaction.

Die Sache ist noch im Werden begriffen, und läßt daher ein abschließendes Urtheil noch nicht zu; doch ist sie bis zu einem solchen Punkte vorgerückt, daß über ihre Gegenwart mit gutem Fuge verhandelt und über ihre Zukunft wenigstens Wahrscheinliches vermuthet werden kann. In diesem Sinne wollen wir sie besprechen, offen und unumwunden, nach bestem Wissen und Gewissen, unbethört von vorschnellem Jubel, aber auch ungestört von rasch zufahrenden Verdammungen.

Es ist uns hierbei nicht unbekannt, daß, wenn die Geschichte vorwärts gehen soll, auch unerwartete Wendungen und neue Bildungen vorkommen müssen; wir schätzen das Alte nicht als solches und lassen uns von dem Neuen nicht erschrecken, sondern suchen in Beidem nur das Wahre, Echte, ewig Bleibende. Wir denken mit Augustin, daß nur im Nothwendigen Einheit seyn soll, im Zweifelhaften aber Freiheit und in Allem Liebe. Wir wissen auch, daß nicht Alles nach den ersten, oft sehr unvollkommenen Anfängen zu beurtheilen ist, sondern daß sich oft unter göttlicher Leitung aus Geringem und Unscheinbarem Bedeutendes und Großes, ja daß sich auch nicht selten ganz Anderes entwickelt, als von den Urhebern zunächst bezweckt war. Wir sind endlich gemeint, daß man in solchen Dingen nicht sowohl auf die Personen, als vielmehr auf die Sache und deren innere Geltung zu sehen habe. Aber nicht minder freilich wissen wir auch, daß, wenn eine Pflanze werden soll, ein entsprechender Keim dazu da seyn muß und daß die Pflanze nur so weit wächst, als die Triebkraft des Keimes reicht und der nährende Boden, die Licht und Wärme bringenden Elemente es gestatten; nicht minder wissen wir, daß, wer ein Haus bauen will, einen guten Grund dazu gelegt haben muß, und daß, wenn der Herr nicht das Haus bauet, umsonst arbeiten, die daran bauen; und auch das haben wir aus der Historie gelernt, daß die großen Dinge

tiefe geschichtliche Wurzeln haben, daß sie langsam und allmählich reifen, daß sie mit ungetheiltem, innerlichstem Ernste, mit schweren Kämpfen und Opfern durchgeführt werden müssen, und daß solche Durchführung fast immer, vornehmlich auf dem religiösen und sittlichen Gebiete, geknüpft ist an geistig mächtige, hervorragende Persönlichkeiten, welche das, was die Zeit im Innersten bewegt, was die Besten und Edelsten unter den Mitlebenden wollen, in ihrem Geiste und Gemüthe wie in einem Brennpunkte zusammenfassen, mit siegender Gewalt aussprechen und kräftig handelnd ins Werk setzen.

Auf das Geschichtliche der Bewegung gehen wir hier im Einzelnen nicht ein. Es ist Jedem, der Zeitungen liest, zur Genüge bekannt. Nur so weit es als Unterlage unserer Betrachtung dient, werden wir darauf Rücksicht nehmen.

Das Signal wurde, wie Jeder weiß, durch den ronge'schen Brief an den Bischof Arnoldi gegeben. Wenn dieses Schreiben großen Effect machte, so lag die Ursache davon nicht wesentlich im Inhalte. Es enthielt nichts Neues, keine eigenthümlichen oder bedeutenden Gedanken. Daß nicht sowohl der Rock, als vielmehr der Geist Christi zu suchen sey, war auch anderwärts ausgesprochen worden, ja dessen waren sich die erleuchteteren Zeitgenossen ganz von selbst bewußt. Der Ton des Schreibens mußte für feinere Gemüther in manchen Stellen sogar verletzend seyn, wie denn gewiß auch viele evangelische Christen den bekannten Ausspruch: „der Rock gehört den Henkern" — mit Widerwillen gelesen haben werden. Die rasche und eingreifende Wirkung ist also in Anderem zu suchen. Wir erklären sie subjectiv daraus, daß so stark und geradeaus gesprochen wurde, daß es ein katholischer Priester war, der so sprach, und daß eben darum das Wort als eine T h a t betrachtet wurde, was in unserer Zeit, die es müde ist, über Alles nur in Worten verhandelt

und Papier bedruckt zu sehen, ganz besonders ins Gewicht fällt; objectiv aber daraus, daß das Schreiben in einen erregten, kritischen Moment fiel, daß es auf eine verwandte und entgegenkommende Stimmung in der Zeit traf.

Diese Stimmung war nicht künstlich gemacht und nicht von gestern; sie hatte sich seit längerer Zeit von selbst gebildet. Die ganze Strömung der Zeit hatte eine gute Zahl von Geistern dem dogmatischen und hierarchischen Systeme des römischen Katholicismus innerlich entfremdet; die Ohrenbeichte als unumgängliches Gebot erschien Vielen als ein Eingriff in das Heiligthum des Gewissens und wurde von ihnen entweder gar nicht oder nur als drückende Pflicht in mechanischer Weise geübt; die Streitigkeiten wegen der gemischten Ehen hatten in nicht wenigen Familien, die davon berührt wurden, böses Blut erzeugt; die neue Erhebung der Papstmacht und die Fortschritte ihres wieder heraufbeschworenen Bundesgenossen, des Jesuitismus, machten auch sehr edle und fromme Gemüther bedenklich; die Masse der Gleichgültigen und Materiellgesinnten aber war ohnedieß schon längst, wie mit dem Christenthume, so auch mit der katholischen Kirche zerfallen. Dazu kam dann die Ausstellung des heiligen Rockes in Trier, von der wir gerne glauben wollen, daß sie für Hunderttausende, die man zählen konnte, ein ehrwürdiger Mittelpunkt der Andacht wurde, eben so zuversichtlich aber auch behaupten dürfen, daß sie für Hunderttausende, die man nicht zählen konnte, ein schreiender Widerspruch gegen ihren dermaligen christlichen oder weltlichen Bildungsstand war. So waren, vornehmlich in unserm deutschen Vaterlande, die Gemüther erregt; der Stoff lag aufgehäuft; es brauchte nur ein zündender Funke dazwischen zu fahren. Er kam vom entgegengesetzten Ende Deutschlands, aus Schlesien und von der polnischen Grenze. Es war ein weither hallendes Echo, ein fast

unvermeidlicher Rückschlag gegen das, was schon längst, was zuletzt noch besonders in Trier geschehen war, aus der Mitte der katholischen Kirche selbst; und daß dieser Rückschlag gerade dorther, aus solchen nördlichen Gegenden kam, wird Niemanden befremden, der die geistigen Dinge nicht nach geographischem, sondern nach innerlichem Maße mißt.

Zunächst war, was wir vernahmen, ein starker Protest; aber dieser mußte, wie die Dinge lagen, auch zum Abfalle führen, zumal da in derselben Zeit schon anderwärts, in Schneidemühl, der Versuch zur Bildung einer apostolisch-katholischen Kirche gemacht war. Zum Abfalle waren freilich die Häupter der Bewegung auch noch durch andere Motive bestimmt. Sie befanden sich in Verwickelungen mit ihren Kirchenbehörden, vermöge deren sie einer Strafe oder disciplinarischen Behandlung nicht entgehen konnten. Das Maß der ihnen hierbei zufallenden Verschuldung zu bestimmen, ist nicht dieses Ortes; aber die ganze Sache nur als eine Auflehnung ungehorsamer Priester und als eine Verführung ähnlich gestimmter Gemüther durch dieselben darstellen, ist offenbar ungenügend und läßt das Hauptmotiv außer Rechnung. Denn was verschaffte nun bei völlig Unbetheiligten, nicht etwa nur in der Nähe, sondern auch in weitester Ferne, bei Hunderten und bald bei Tausenden, jenen Priestern Gehör und Eingang? Doch wahrlich nicht, daß sie sich ihren Vorgesetzten gegenüber straffällig gemacht, sondern, daß sie Dinge ausgesprochen hatten, die von selbst in den Gemüthern Anklang fanden, daß sie das sagten, was Andere schon gedacht, ohne es sagen zu wollen. Wäre nicht eine bedenkliche, weitverbreitete Verstimmung schon da gewesen, ein paar Zeitungsartikel hätten sie nicht hervorgebracht.

So zündete das keck in die Welt hinein gesprochene Wort an den verschiedensten Stellen; es bildete sich eine

Schaar offenkundig Widerstrebender; es erfolgte vielfältig förmliche Lossagung von der römisch-katholischen Kirche und ihrem Oberhaupte. Der deutsche Nationalgeist, der auch in der Reformation eine so große Rolle gespielt, regte sich und wollte auch auf kirchlichem Gebiete von Fremdherrschaft nichts wissen. Wiederholte Flugschriften des Briefstellers gaben immer erneuerten Anstoß: Schriften, die freilich, was Geist, Gehalt, christlichen Sinn und wissenschaftliche Bildung betrifft, das erste Sendschreiben nicht gerade übertrafen, die zum Theil, wie namentlich das Schreiben an den niedern katholischen Klerus, die Betreffenden mehr beleidigen und zurückstoßen, als anziehen und gewinnen mußten, und im Ganzen sich mehr in scharfer Polemik und humanitarischen, für das gewöhnlichere Publicum mundgerechten Gemeinplätzen bewegten, als daß sie religiöse, christliche Wahrheiten klar und kraftvoll entwickelt, oder gar die Grundzüge einer tieferen und eigenthümlichen Weltanschauung gegeben hätten.

Der Abfall trat vornehmlich an solchen Orten ein, wo ultramontane, unduldsame Priester die Gemüther gereizt hatten; in Gegenden, wo die katholische Bevölkerung mit der protestantischen gemischt ist; in größeren und kleineren Städten; und hier wieder besonders in der mittleren Schichte des Bürgerthums, der Kaufleute, des Handwerksstandes u. s. w. Unter das Landvolk einerseits und in die hohen Kreise der Bildung andererseits ist die Sache noch nicht mit Erfolg eingedrungen. Es ergibt sich hieraus, daß der Widerwille gegen kirchliche Repristinationen und Verationen dabei eine Hauptrolle spielt, daß hie und da, sey es auch ganz unbewußt, protestantische Einflüsse mitgewirkt haben können, und daß das Ganze noch nicht, wie dieß sehr frühe bei unserer deutschen Reformation der Fall war, im eigentlichen, vollen Sinne — denn dazu gehören auch die unteren und obersten Regionen — Volkssache, Sache der großen, ungetheilten katholischen Bevölkerungen

geworden ist. Indeß erschien der Gegenstand bald wichtig genug, um auch die hohen Behörden der katholischen Kirche zu Maßregeln und Manifesten zu veranlassen.

Kein Unparteiischer wird in Abrede stellen, daß die Masse derer, die solchergestalt von der römischen Kirche abfielen, aus den verschiedensten Elementen bestand. Es waren darunter, wie manche Bekenntnisse und sonstige Gesinnungsäußerungen beweisen, wahrhaft fromme, heilsbegierige Gemüther, die in der That nach der Freiheit des Evangeliums verlangten, die sich vom sichtbaren Haupte der römischen Kirche lossagten, um sich desto inniger an das unsichtbare Haupt der allgemeinen christlichen Kirche anzuschließen; es waren darunter einfache, verständige, redliche Männer, die für ihr religiöses und sittliches Leben einer andern Gestalt bedurften, als sie ihnen bisher geboten war; es fehlte aber auch nicht an Solchen, die mit der römischen Kirche von allem Kirchlichen und Positiven überhaupt frei werden wollten, um sich nach Lust und Liebe in den allgemeinen Gedanken von Humanität, Civilisation, Tugend und Menschenwürde zu ergehen; es fehlte nicht an Leuten, wie sie auf der Oberfläche des Zeitgeistes schwimmen, an Indifferentisten und gewöhnlichen Oppositionsgeistern, vorgeschobenen Posten der Bewegungspartei, die sich darin gefielen, nun auch einmal eine neue Kirche machen zu helfen oder wenigstens Verlegenheiten zu bereiten. Indeß, wie verschiedenartig auch diejenigen seyn mögen, die sich auf solche Weise trennten, und wie ungleichartig ihre Motive: es liegt doch auch wieder bei Allen etwas Gemeinsames zu Grunde, dem wir unsere Anerkennung nicht versagen dürfen, dem wir vielmehr gerne und theilnehmend die gebührende Achtung zollen. Alle diese Personen sind mit ihrer Kirche innerlich zerfallen, es besteht zwischen dem Systeme der Kirche und ihrer Ueberzeugung ein zum Bewußtseyn gekommener Zwiespalt, sie können der Kirche nicht mit voller Wahrheit

angehören. Wo aber ein solcher Zwiespalt ins Bewußtseyn getreten ist, da ist es gewiß in der Ordnung, daß er sich auch äußerlich bethätige. Das Bekenntniß soll Wahrheit seyn, und wo die innere Wahrheit aufhört, soll auch das äußere Bekenntniß aufhören. Wir haben mit vollem Rechte weit mehr Achtung vor dem, der seines Herzens Meinung, selbst wenn es eine falsche wäre, offen und männlich heraussagt, als vor dem, der mit dem Lippenbekenntnisse der Kirche angehört, im Herzen aber ihr ferne steht und sich etwa damit beruhigt, daß die Kirche für ihn glaube, oder daß sie ihn in seinem Nichtglauben unbehelligt lasse. In diesem Sinne müssen wir in der Lossagung eine Handlung der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit anerkennen, einen Gewissensact, den wir unter allen Umständen, auch da, wo Aehnliches in Beziehung auf unsere evangelisch-protestantische Kirche vorkäme, nur loben könnten. Und wenn wir oben gesagt haben, daß dem Abfalle Manche durch Indifferentismus zugeführt worden seyn mögen, so wollen wir wahrhaftig diejenigen nicht höher stellen, die aus demselben, nur anders gewendeten Indifferentismus, aus dem leidigen Dahingestelltseynlassen der religiösen Ueberzeugungen, vermöge eines äußerlichen Sichabfindens mit den kirchlichen Forderungen in der Kirche verbleiben.

Wenn wir nun aber auch diese Gewissenhaftigkeit im Nichtwollen und Zurückstoßen, als ein sittliches Moment, gerne anerkennen, so ist doch damit nur etwas Verneinendes bezeichnet. Alle der Bewegung sich Anschließenden kamen darin überein, gewisse Dinge, die bisher für sie gegolten, nicht mehr gelten zu lassen. Aber solches Nichtwollen ist natürlich noch keine Religion, kein Glaube, keine Glaubensgemeinschaft. Hätte der Apostel Paulus etwa nur das Gesetz und seine Werke bekämpft, nicht aber zugleich in Christo ein neues, die Gemüther von Grund aus umbildendes und einigendes Lebensprincip gesetzt, so

würde er nicht ein Gründer der Kirche geworden seyn. Also mit dem bloßen Proteste war es nicht gethan. Sollte nicht das Individuum bloß entbunden und entleert, sondern mit einem festeren Bande an das Göttliche geknüpft, mit einem frischen Geiste erfüllt werden; sollte nicht Jeder ganz ins Unbestimmte hinaus und nur auf sich selbst gestellt werden, sondern eine wirkliche, lebendige Gemeinschaft sich bilden: so mußte eine Bejahung gegeben, etwas Positives gesetzt, eine gemeinsame Grundlage des Glaubens, des religiös-sittlichen Lebens anerkannt werden. Dieses Positive konnte nun im Verhältnisse zu dem Bisherigen entweder etwas nur beziehungsweise oder etwas ganz Neues seyn; man konnte den Versuch machen, das Alte umzugestalten oder ein ganz frisches Gebäude aufzurichten: den Versuch einer Reformation oder einer vollständigen kirchlichen Neubildung. Jedenfalls war es nothwendig, ein sicheres Bewußtseyn zu haben von dem, was man wollte, und das klar erkannte und vorgesteckte Ziel dann auch festen Schrittes zu verfolgen. Zu wissen, was man nicht will, kann für manche Lagen des Lebens genügen; hier war ein Fall, wo man entschieden wissen mußte, was man wollte.

Betrachten wir nun das, was möglicher Weise angestrebt werden konnte, näher; sowohl den Fall der Reformation als den der kirchlichen Neubildung.

Reformation ist kein abstracter, sondern ein concreter, historischer Begriff. Alle Reformation ist Reformation von Etwas, von einem bestimmt Gegebenen, Wirklichen, von welchem das Wesentliche conservirt, das fälschlich Hinzugekommene, Entstellende ausgeschieden werden soll. Es soll eine Institution, eine Gemeinschaft auf ihren ursprünglichen, reineren Zustand zurückgeführt, gleichsam zurückgebildet werden. Ohne eine bestimmte, geschichtliche Grundlage, die der Reformator mit der zu reformirenden Lebenssphäre gemeinsam hat, ohne einen ge-

meinschaftlichen Ausgangspunkt ist Reformation nicht denkbar. Auch wird erforderlich seyn, daß derselbe innerhalb dieser Lebenssphäre eine wohl berechtigte Stellung habe, daß er in den Organismus derselben aufgenommen sey und so lange als möglich in demselben verbleibe, um von einem sichern Punkte, wo möglich von einem Mittelpunkte aus naturgemäß auf das Ganze einwirken zu können.

Im vorliegenden Falle nun war das, worauf sich die reformatorische Thätigkeit richten sollte, der Katholicismus, die katholische Kirche. Auf diesem Grund und Boden ist eine Reformation in mehreren Perioden der Geschichte und in der verschiedensten Weise versucht worden; der Versuch konnte auch in unsern Tagen erneuert werden und Stoff dazu lag ohne Zweifel vor.

Es kam dabei fürs erste, da auch die neu zu bildende Gemeinschaft eine katholische seyn sollte, darauf an, was man unter Katholicismus verstand. Der Begriff des Katholischen ist nämlich theils ein idealer, theils ein historischer. Ideal genommen, ist Katholicität die dem Christenthum an sich einwohnende und aller wahrhaft christlichen Entwickelung zum Grunde liegende Bestimmung der Einheit und Allgemeinheit: das Christenthum will seiner Natur nach die Welt erobern und die allgemeine Religion der Menschheit werden, in dieser Ausbreitung über alle Völker aber zugleich seine innere Einheit, den lebendigen Zusammenhang mit seinem Mittelpunkte, seinen Grundbestimmungen, bewahren; so ist allem wahrhaft Christlichen der Charakter des Katholischen, des Allgemeinen, aufgeprägt. Historisch genommen, ist Katholicismus die im engeren Sinne so genannte katholische Kirche, wie sie seit ihren bestimmteren Anfängen im 2. und 3. Jahrhundert sich gebildet hat, im Mittelalter zur höchsten Blüthe gekommen und für die neuere Zeit durch das tridentinische Concil festgestellt ist. Ist nun von einer Reformation des Katholicismus die Rede und von einer neuen katholischen

Kirche, die sich aus der alten herausbilden soll, so denkt man natürlich zunächst an diese historisch katholische Kirche, an den Katholicismus in seiner bestimmt ausgeprägten Realität.

Dieser historische Katholicismus hat drei Hauptphasen der Entwickelung, die wir so bezeichnen können: der alte, vorpapistische Katholicismus, der mittelalterliche in der vollen Blüthe und ungebrochenen Kraft des Papstthums, und der moderne tridentinische, dem Protestantismus gegenüber ausgebildete; der letztere, nicht gerade nothwendig, aber doch vielfach in sogenannten Ultramontanismus übergehend und mit dem Jesuitismus sich verschwisternd. Jede von diesen Entwickelungsperioden konnte zum Ausgangspunkt einer reformatorischen Einwirkung gemacht werden, und für die verschiedenen Versuche, die hier angestellt werden konnten, fanden sich auch Vorbilder in der Geschichte.

Zuerst konnte man sich im Wesentlichen auf den neueren, im 16. Jahrhunderte fixirten Katholicismus stellen, den ganzen von den tridentinischen Vätern sanctionirten Complex von Dogmen und kirchlichen Einrichtungen anerkennen, auch den Papst als Oberhaupt und unentbehrlichen Einheitspunkt der Kirche stehen lassen, und innerhalb dieser Schranken versuchen, das Ganze mit einem neuen Geiste zu durchdringen, von manchen eingeschlichenen Mißbräuchen zu reinigen, den Ultramontanismus und Jesuitismus zu bekämpfen, dem Episkopat eine freiere Stellung gegen den Papst und der Nationalität mehr Selbständigkeit und Berechtigung im Gegensatze gegen die römischen Uniformitätsbestrebungen zu geben, auf welches Letztere der Zusatz „deutsch" zu katholisch hindeuten mochte. Aehnliches hatten die Anhänger des sogenannten Episkopalsystems zu verschiedenen Zeiten gewollt, und insbesondere mehrere Kirchenfürsten und Prälaten der katholischen Kirche im vorigen und in diesem

Jahrhunderte (die Erzbischöfe zu Ems, Wessenberg) zu verwirklichen gestrebt. Dasselbe konnte anfänglich auch von den Neukatholiken erwartet werden, und nicht Wenige glaubten in der ersten Zeit, sie wollten eigentlich das ganze gegebene System des Katholicismus, besonders im Dogma, beibehalten und nur manche Mißbräuche abschaffen, etwa auch gegen das Papstthum und die Hierarchie protestiren. Freilich hätte man schon wissen sollen, daß sich das Dogma und die Hierarchie im katholischen Systeme nicht so mechanisch trennen läßt, daß beides zusammen einen einheitlichen Organismus bildet, daß die Kirche, die Hierarchie, der Papst selbst Dogmen sind und zwar höchst bedeutende Dogmen, und daß man heute nicht Katholik im historischen Sinne seyn kann, ohne den Papst, sey es im episkopalen oder papistischen Sinne, anzuerkennen. Auch war, um eine Reform in dieser Art durchzuführen, ganz besonders das oben Angedeutete erforderlich, daß die Reformer selbst eine legitime Stellung innerhalb des kirchlichen Organismus einnahmen, und zwar wo möglich eine bedeutende, eine centrale Stellung, etwa die von Bischöfen oder Erzbischöfen, um eine feste Position zu haben und von da aus auf große Kreise wirken zu können. Aber auch wer jenes nicht wußte und dieses übersah, mußte doch bald wahrnehmen, daß von einer Reform dieser Gestalt hier nicht die Rede seyn könne. Zwar in einzelnen Bekenntnissen, wie in dem von Schneidemühl, wurde noch manches specifisch Katholische conservirt, aber doch nur Einzelnes, und natürlich nicht die hierbei unentbehrlichen hierarchischen Elemente; im Ganzen jedoch, und namentlich in dem Hauptlager der neuen Richtung, in Breslau, hatte man mit dem katholischen System in Dogma und Kirche entschieden gebrochen, gebrochen mit Verzichtung auf jede Capitulation; es war offenbarer Abfall eingetreten.

Das Zweite, was man versuchen konnte, war, den mittelalterlichen Katholicismus zur Basis zu nehmen, sich namentlich auf den Standpunkt zu stellen, auf welchem die großen reformatorischen Synoden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gestanden hatten. Damals, lange bevor das eingetreten war, was wir jetzt Reformation zu nennen pflegen, war der Gedanke und das Verlangen einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern durch die ganze abendländische Christenheit gedrungen und hallte auf den Concilien, vornehmlich zu Constanz und Basel, so wie in den Schriften der besten Männer jener Zeit wieder. Die geltenden Grundlagen der Kirche im Dogma und der Verfassung sollten nicht umgestürzt, auch das Papstthum nicht abgeschafft werden; die Tendenz ging vielmehr, abgesehen von der Beseitigung mancher Mißbräuche, wesentlich darauf, der bis dahin unumschränkten Papstmacht in der synodalen Repräsentation der Kirche eine mäßigende, beschränkende Gewalt zur Seite zu stellen und für kritische Fälle sogar überzuordnen, den kirchlichen Absolutismus in eine constitutionelle Monarchie zu verwandeln und durch das Institut regelmäßig zu versammelnder allgemeiner Synoden das Princip und die Macht einer fortgehenden Reformation als etwas vollkommen Legitimes und Geordnetes in die Mitte des kirchlichen Organismus selbst zu verpflanzen. In der That ein schöner, der edelsten Anstrengungen würdiger Gedanke, welcher, wenn er durchzuführen war, wenn ihn nicht die gewaltsame und listige Reaction des Papstthums selbst in der Verwirklichung unterdrückt hätte, die Christenheit vor einer großen Spaltung bewahren und das Princip des historischen Katholicismus mit dem der Reformation vermählen konnte! Der von einer höheren Hand geleitete Gang der Geschichte hat anders entschieden; die Reformation sollte von anderer Seite, gründlicher, innerlicher, tiefer kommen. Aber, wenn man heute jenen Ge-

danken wieder aufnehmen, wenn man auf jener historischen Basis eine Reformation innerhalb des Katholicismus versuchen wollte, so würden dazu auch wieder Voraussetzungen erforderlich seyn, die sich bei den Neukatholiken keineswegs vorfinden. Auch hier wäre das Beharren bei den Grundzügen des katholischen Systems, wie es sich im Mittelalter entwickelt hat, das Festhalten des hierarchischen Organismus unerläßliche Bedingung; auch hier müßten diejenigen, deren Einwirkung von einem großartigeren Erfolge begleitet seyn sollte, innerhalb des kirchlichen Organismus selbst, und zwar auf bedeutenderen Punkten desselben, stehen, etwa wie die Hauptlenker der Concilien von Constanz und Basel; im Allgemeinen aber wären historische Zustände im Gesammtleben der Kirche, ja der ganzen Zeit erforderlich, wie sie eben nun einmal in der Gegenwart nicht gegeben sind; ein Versuch dieser Art, so wohl begründet er im 15. Jahrhundert war, würde in unsern Tagen in der Luft schweben und schon für seine ersten Anfänge aller Anknüpfungspunkte ermangeln.

Endlich wäre ein **Drittes** möglich, auf den alten vorpapistischen Katholicismus, auf den Katholicismus der ersten Jahrhunderte zurückzugehen. Etwas Anderes wollte ja eigentlich auch Luther nicht. Seine Meinung war zuerst nur eine Verbesserung auf den vorhandenen kirchlichen Grundlagen, eine Abstellung der offenbaren Mißbräuche, eine Verlebendigung, Verinnerlichung der Kirche, vor Allem die Hervorhebung des belebenden, vom Innersten aus heiligenden Glaubensprincips im Gegensatze gegen alle Werkheiligkeit; er hoffte ja auch in der ersten Zeit noch eine Mitwirkung von Seiten der Kirchenfürsten und sogar des Papstes zu seinen reformatorischen Bestrebungen. Erst von der Hierarchie zurückgestoßen, löste er das Band mit der bestehenden Kirche und wendete sich entschiedener und ausschließlicher dem Ursprünglich-Christlichen

zu. Aber auch jetzt war sein Gedanke nicht, Alles zu verwerfen, was nicht ausdrücklich aus der Bibel sich beweisen lasse; er erkannte auch, besonders auf dem Gebiete des Dogma's, eine kirchliche Entwickelung an, sofern dieselbe nur nicht mit der Schrift im Widerspruche stand; er fand darin den Zusammenhang mit der allgemeinen christlichen Kirche, den wahren, höheren Katholicismus. Nur die schweizerischen Reformatoren wendeten noch strenger und consequenter das Schriftprincip an, indem sie nicht bloß verwarfen, was der Schrift widerstreitet, sondern auch, was in derselben nicht ausdrücklich gelehrt ist; sie gingen nicht sowohl auf das Urkirchliche, als vielmehr auf das Urchristliche, rein Apostolische zurück. Aehnlich, wie Luther stand, konnte sich auch heute ein Reformator zu stellen wenigstens versuchen. Dann mußte ein bestimmter Zeitraum in der früheren Entwickelung der Kirche als der vorbildliche für den wahren Katholicismus überzeugend nachgewiesen, in festen und klaren Umrissen vorgehalten und ein möglichst allgemeines Streben erweckt werden, die Kirche in diesen Zustand zurück zu bilden. Freilich würde es damit seine Schwierigkeiten gehabt haben. Die Geschichte bildet einen zusammenhängenden Verlauf: jeder Zustand weist auf einen früheren zurück, in dem er seine Wurzeln hat, und wenn man so an der Hand der Geschichte aufwärts stieg, so kam man zuletzt bei dem apostolischen Zeitalter als dem in letzter Instanz ursprünglichen und vorbildlichen, eben damit aber bei dem strengen protestantischen Princip an: man konnte sich apostolisch-katholisch nennen, man war aber dem Wesen nach protestantisch. Wollte man aber ganz allgemein die drei ersten Jahrhunderte als Vorbild setzen, so war dieß schon nicht sehr bestimmt, weil diese Zeit ganz verschiedenartige kirchliche Zustände aufweist; dann aber wäre es, auch wenn man einen bestimmteren Typus vor Augen gehabt hätte, ungemein schwierig, ja unmöglich ge-

wesen, jene Zustände in unsre Zeit zu übertragen; und endlich hätten dieß auch die Häupter der Bewegung im Ernste nicht einmal gewollt, denn auf dem Gebiete des Glaubens würden sie — um von dem apostolischen Bekenntniß als einem in seiner Entstehung dunkeln gar nicht zu sprechen — die Glaubensregeln eines Irenäus, Tertullian, Origenes, kurz den allgemeinen Kirchenglauben jener Zeit gewiß nicht adoptirt, und auf dem Gebiete der Kirche würden sie auch an der bischöflich aristokratischen Verfassung, an der strengen Kirchenzucht und vielem Anderen keinen Gefallen gefunden haben.

Wie man also die Sache auch wenden mag: auf dem Boden des historischen Katholicismus in irgend einer seiner Entwickelungsperioden wurde der Standpunkt nicht genommen, konnte er unter den gegebenen Umständen nicht füglich genommen werden. Das einzig Mögliche war Zurückführung auf das Apostolische, und das war im Wesentlichen Protestantismus. Im historischen Sinne demnach war die Benennung „katholisch" nicht gerechtfertigt; auch würde dazu der Beisatz „deutsch" nicht gepaßt haben: denn der historische Katholicismus, namentlich der seit dem Mittelalter ausgebildete, will und fordert gerade eine solche Einheit, welche in kirchlichen Dingen den Unterschied und die Selbstständigkeit der Nationalitäten aufhebt und alles Geltendmachen der Nationalität ist eben eine Reaction gegen diesen historischen Katholicismus, wie denn auch die deutsche Reformation einem guten Theile nach von der Erhebung der deutschen Nationalität gegen die römische Uniformität ausgegangen ist. Will man heute auf dem kirchlichen Gebiete katholisch und deutsch, überhaupt national zugleich seyn, so muß man jedenfalls einen andern Katholicismus im Sinne haben, als den historisch gegebenen.

Wir haben nun oben gesagt, der Ausdruck „Katholicismus" habe auch eine ideale Bedeutung. Es liegt

im Wesen des Christenthums, katholisch, d. h. allgemein zu seyn, als die Religion der Menschheit alle Völker in dem einen großen Gottesreiche, in einem Glauben und Geiste, zu einer Familie zu verbinden. Auch die evangelische Kirche gibt den Anspruch nicht auf, im wahren, innerlichen, ursprünglichen Sinne katholisch zu seyn. So konnte auch diese neue Richtung, abgesehen von aller geschichtlichen Ausprägung, den wahren, idealen Katholicismus verwirklichen wollen, denjenigen, bei welchem auch die Nationalität ihre unveräußerlichen, gottbegründeten Rechte behaupten kann. Nur war sie dann keine Reformation des wirklich bestehenden Katholicismus; nur mußte sie dann erklären, daß sie mit diesem wirklichen, empirischen Katholicismus eigentlich nichts zu thun habe, als ihn zu bekämpfen, und es durfte kein Zweifel bestehen, ob sie demselben noch irgendwie angehören wolle, oder nicht. Indeß — man ist sich seines Strebens nicht auf jedem Punkte klar bewußt und die Gesinnungen waren auch hierin gewiß sehr verschieden. Aber als Durchschnittssumme der Bestrebungen in der neuen Partei, besonders wenn wir dahin blicken, wo die eigentliche Energie der Bewegung liegt, können wir es gewiß annehmen, daß man nicht sowohl darauf ausging, das alte Bestehende umzugestalten, als vielmehr ein ganz Neues zu bilden, was man offenbar, sey es mit Recht oder Unrecht, in einem mehr idealen Sinne „katholisch" nannte.

Sollte nun etwas Neues, eine ganz frische religiöse Gemeinschaft zu Stande kommen, so mußte dafür vor allen Dingen ein Fundament, eine Grundlage gewonnen werden. Für ein solches Fundament bedarf man freilich Raum, und es muß daher Altes weggeschafft werden: das Aufräumen, das Opponiren ist in solchem Falle nicht zu entbehren; aber dieses ist nicht die Hauptsache, sondern das Wesentliche ist das Legen des Grundes selber und das Bauen auf demselben. Jede wahre

religiöse Stiftung ist ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bauen, eine durch Opposition, welche jedoch mehr aufgedrungen, als aufgesucht seyn wird, bedingte Position. Bleibt die Sache bei der bloßen Opposition stehen, so wird sie etwa ein Anlauf, ein Versuch seyn, der sich jedoch gegen den Vorwurf des bloß Negativen, des Stürmens und Niederreißens nicht mit Grund vertheidigen kann, zu einer gedeihlichen, kräftig und nachhaltig fortwachsenden Bildung aber wird es nicht kommen; dazu muß ein positiver, treibender Keim, ein fruchtbarer Lebenskern vorhanden seyn. Von einer alten Gemeinschaft trennen kann man sich schon aus Gründen der Opposition, aber eine neue constituiren kann man nur von einem organisirenden Mittelpunkt aus.

Im vorliegenden Falle war die negative Seite, die Opposition gegen den römischen Katholicismus, keineswegs neu. Die Vorläufer der Reformation, die Reformatoren selbst, der ganze Protestantismus hatten denselben Widerspruch erhoben, zwar meist von einer wesentlich verschiedenen Grundlage aus, nicht auf den Zeitgeist, sondern auf die Schrift sich stellend, auch meist in andrer Weise, nicht in Flugblättern rasch behauptend und absprechend, sondern in tiefgehenden Entwickelungen und gediegenen Werken beweisend — aber doch immer so, daß man sagen kann: in den letzten Resultaten herrscht Uebereinstimmung, und von materieller Seite, auch wenn er Manches in der Art nicht billigt, kann der Protestantismus die Opposition, den Kampf gegen die auch ihm anstößigen Mißbräuche und Entstellungen nicht verwerfen. Aber, wie gesagt, die Hauptsache ist die Position, das neue Fundament und das Bauen auf demselben, der Lebenskeim und das naturgemäße Wachsen aus dessen innerer Triebkraft; und hier liegt das Problematische nicht nur, sondern auch wirklich Unbefriedigende und Bedenkliche des Unternehmens.

Wenn nämlich die von Rom Abgefallenen, doch aber zur evangelischen Kirche nicht Uebertretenden sofort eine neue Gemeinschaft bilden wollen, so handelt es sich vor Allem um den Geist, das innerste Wesen, das Specifische derselben, wodurch sie sich von dem historischen Katholicismus sowohl als Protestantismus als ein drittes Eigenthümliches unterscheidet.

Die Gemeinschaft könnte zunächst eine schlechthin moralische seyn sollen, ein bloß „sittliches Gemeinwesen"; und in der That scheint bei manchen Mitgliedern das moralische Interesse nicht nur weit vorherrschend über das religiöse zu seyn, sondern auch fast das allein herrschende. Man fordert vorzugsweise Werke der Liebe, praktische Erweisung der Humanität, ein Christenthum der That und des Lebens, und scheut sich nicht nur vor dem überlieferten kirchlichen Dogma, sondern überhaupt vor aller festeren Bestimmung, vor allem Geltendmachen der Glaubenselemente als einer Sache, die nur endlosen Streit und Verwirrung bringen könne. Der Glaube — so denken Manche — soll jeder einzelnen Gemeinde, jedem Individuum anheimgestellt bleiben, eine reine Privatsache seyn, das eigentlich Bindende aber die allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit, der Liebe, der Humanität. Solche Grundsätze waren unter andern in einer an die leipziger Versammlung gerichteten Adresse ausgesprochen, deren Tendenz die Versammelten durch feierliche Bekanntmachung ein Siegel der Beistimmung aufgedrückt haben. Indeß von andrer Seite her, von Schneidemühl, Elberfeld und Berlin, haben wir auch sehr bestimmte Glaubensbekenntnisse, nicht nur von religiösem, sondern von positiv christlichem Inhalte vernommen, und selbst die leipziger Versammlung hat durch Aufstellung eines Glaubensschema's kund gegeben, daß sie die neue Gemeinschaft nicht als eine bloß moralische, sondern als eine religiöse versteht. Mit der Moral allein würde

man auch nicht weit gekommen seyn. Dagegen spricht die historische Analogie und die Natur der Sache. Die bloß philanthropischen, philalethischen Vereine haben nie eine große Ausbreitung und Dauer gewonnen. Man irrt sich, wenn man denkt, die Moral sey bei allen Menschen gleich; sie ist, genau besehen, so verschieden als die Religion; der Verehrer eines heiligen lebendigen Gottes hat eine andre Moral, als der Götzendiener, und der Christ eine andre, als der Atheist. Etwas wirklich Einigendes hat das Sittengesetz nur, wenn es, für alle dasselbe, zugleich als eine Emanation des göttlichen Willens erkannt wird; eben damit aber führt es über sich selbst hinaus, auf die Religion, in welcher die wahre, tiefste Vereinigungskraft liegt. Nur in Gott als dem gemeinsamen Vater, in dem Göttlichen, an dem alle auf gleiche Weise theilnehmen, ruht die wahre Macht der Verbrüderung; nur hier auch die letzte Quelle des Trostes und Friedens, wie ihn das stets unvollkommene sittliche Thun nicht gewähren kann. Indeß, es ist nicht nothwendig, hierüber ausführlich zu seyn: die Gemeinde hat factisch selbst erklärt, daß sie sich nicht auf bloß moralische Grundlagen stützen wolle.

Also einen religiösen Charakter sollte dieselbe haben, und damit stellte sie sich allerdings, wenigstens der Tendenz nach, über manche andre Erscheinungen der Zeit, über diejenigen, welche die Religion ganz in Sittlichkeit oder Speculation auflösen wollen, oder auch beim offenbaren Atheismus angekommen sind. Aber nun war wieder die Wahl zwischen einer bloßen Vernunftreligion, abstrahirend von allem Positiven und Historischen, und dem vollständig und aufrichtig Christlichen.

Auch hier tritt uns wieder eine Unbestimmtheit und Unsicherheit, eine große Verschiedenartigkeit der Elemente, eine ganze Stufenleiter von Denkarten in der neuen

Gemeinschaft entgegen; an etwas entschieden Herrschendes, Ausgebildetes, Durchschlagendes aber ist zur Zeit wenigstens noch nicht zu denken.

Ohne Zweifel befinden sich unter den Neukatholiken, ganz abgesehen von denen, welchen überall eine klare, durchgearbeitete Ueberzeugung abgeht, nicht wenige Rationalisten, Anhänger derjenigen Theorie, welche die Religion wesentlich aus dem menschlichen Bewußtseyn schöpfen will und sich im Allgemeinen mit den Ideen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit begnügt, und das Christenthum nur als eine, obgleich vielfach getrübte, geschichtliche Manifestation dieser universellen Religionswahrheiten ehrt. Fast überall schimmert in ihren Reden und Schriften das, jedoch nicht mit herder'scher Tiefe und Lebensfülle, sondern oberflächlich gefaßte, humanitarische Princip, eine gewisse Antipathie gegen das Historische und Positive, eine lebhafte Sympathie mit dem die religiösen und sittlichen Abstractionen begünstigenden Zeitgeiste durch; und es möchte wohl nicht ungerecht seyn, anzunehmen, daß sich die Mehrzahl, wollten sich Alle ganz frei aussprechen, zu einem mehr oder minder determinirten Rationalismus bekennen würde. Dürften wir dieß annehmen, so wäre freilich der Contrast zwischen der Sache und ihrer Benennung doppelt stark: ein Contrast, der auch bald zu Tage kommen und dann der Ausbreitung der Bewegung bei denen, die, wo nicht positiv katholisch, so doch positiv christlich bleiben wollen, sehr empfindlichen Abbruch thun müßte. Allerdings könnte sich dann eine Aussicht nach anderer Seite hin eröffnen: es wäre eine Coalition denkbar zwischen den entschiedenen Rationalisten der katholischen und evangelischen Kirche, den Neukatholiken und den Lichtfreunden; auch die letztern könnten, wenn ihnen Ueberzeugungwidriges zugemuthet würde, freiwillig von der auf positiven Grundlagen ruhenden Kirche ausscheiden und beide zusammen könn-

ten dann den Versuch machen, die freie Kirche, von der schon vielfach die Rede gewesen, zu constituiren. Dann müßte sich zeigen, ob der bloßen Vernunftreligion wirklich eine nicht bloß parteibildende, sondern auch kirchenbildende Kraft einwohne. Wir unsererseits stellen dieß in Abrede, überzeugt, daß das wahrhaft Bindende und Zusammenhaltende nur in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung und in der geistbewältigenden Kraft großer religiöser Persönlichkeiten und Thatsachen liege; aber immer könnte, obwohl er schon manchmal gescheitert ist, der Versuch auch in unserer Zeit, die dazu geneigt scheint, noch einmal gemacht werden; das Christenthum, das sich noch lange nicht ausgelebt hat, ja, wie wir glauben, nie ausleben wird, wird davon eine durchgreifende Erschütterung und vollends den Untergang nicht zu befahren haben.

Indeß so stehen wir zunächst schon mit den protestantischen Freunden und dann auch mit den Neukatholiken thatsächlich durchaus noch nicht. Die letzteren haben zum Theil einzeln, zum Theil in ganzen Gemeinschaften, wie in Schneidemühl, Elberfeld und Berlin, sehr entschieden positiv-christliche Bekenntnisse abgelegt, sie haben auch fast wie aus einem Munde erklärt, daß sie sich auf den Grund der Schrift stellen wollen. Diese Erklärung wäre genügend, wenn wir zu Luther's Zeit lebten. Aber in unsrer Zeit, bei der gewaltigen Divergenz der Schriftauslegungen und theologischen Richtungen ist damit etwas Entscheidendes nicht gesagt. Es kommt wieder darauf an, wie man die Schrift versteht. Will man das Christenthum der Schrift, so muß man es ernstlich wollen, und muß deutlich sagen, was man als den Wesensgehalt der Schrift, als das Unveräußerliche des Christenthums ansieht. Hier nun haben wir nur eine authentische, allgemeine Erklärung: es ist das von der leipziger Versammlung aufgestellte Glaubensbekennt-

niß. Diesem sind die neuen Gemeinden durch ihre Deputirte entweder ausdrücklich beigetreten oder sie haben sich demselben wenigstens ohne Widerspruch gefügt. Auch diejenigen haben nicht widersprochen, welche vorher, wie die Schneidemühler, Berliner und Elberfelder, positivere, inhaltsvollere Bekenntnisse mit großer Entschiedenheit ausgesprochen hatten. Es konnte dieß geschehen seyn, um nicht, bei lebhaftem Widerstreben der schlesischen und sächsischen, überhaupt der mehr rationalistischen Richtung, sogleich eine Spaltung in die neue Gemeinschaft zu bringen. Aber eine große Glaubensentschiedenheit und Wahrheitstreue, etwas vom Geiste Luther's und der Reformatoren können wir darin nicht erblicken. Schien das Aufgegebene nunmehr unwesentlich und wollte man es dahingestellt seyn lassen, so hätte man dieß offen aussprechen sollen; hielt man es aber noch für wesentlich und machte es doch nicht muthig geltend, so lag darin eine Verleugnung der bessern Ueberzeugung, eine Anbequemung, die in so großen Dingen nie stattfinden sollte.

Das leipziger Bekenntniß nun, das einzige, an welches wir uns zur Zeit als ein allgemeines halten können, ist, wie bekannt, höchst einfach. Es enthält den Glauben „an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, an Jesum Christum unsern Heiland, an den heil. Geist, die allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben." Gegen die Einfachheit eines Bekenntnisses für unsere Zeit wollen wir nichts sagen, im Gegentheile: je einfacher im wahren Sinne des Wortes, desto besser. Aber dieses ist nicht bloß einfach, sondern ungenügend, dürftig. Es ist eine bloße Reduction des apostolischen Bekenntnisses, welche auf die wichtigsten und entscheidendsten Fragen, die die Zeit bewegen, auch nicht einmal andeutend eine Antwort gibt. Durch bloßes Abstrahiren von jenen Fragen aber kann kein Werk zu Stande kommen, welches geeignet wäre, die Räthsel der Zeit

lösen und die Gemüther in einem höheren Sinne einigen zu helfen. In der Lehre von Gott fehlt das specifisch Christliche; die Bezeichnung Christi als des Heilands ist eine möglichst unbestimmte; über das Eigenthümliche seiner Person, ja auch über sein Werk, über Erlösung und Versöhnung wird gar nichts ausgesagt; eben so wenig über Sünde, Erlösungsbedürfniß, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung; die Kirche ist erwähnt, aber die kirchlichen Heilsmittel, die Sacramente, sind übergangen; der Sinn, in dem die Lehre vom heil. Geist und vom ewigen Leben gefaßt wird, bleibt ein völlig schwebender, und alle Artikel stehen atomistisch da, ohne inneren Zusammenhang, ohne organische Verbindung. Im Ganzen ist keine neue religiöse Grundanschauung aufgethan, kein religiös-sittlicher Lebensweg von eigenthümlicher Beschaffenheit eröffnet. Von denjenigen Punkten, die aus dem apostolischen Bekenntnisse weggelassen werden: Christus, der eingeborne Sohn Gottes, auferstanden, erhöht, wiederkommend zum Gericht über die Lebendigen und Todten, Auferstehung des Fleisches u. a. m. — entsteht die Vermuthung, daß sie entweder verworfen oder doch zweifelhaft gelassen werden sollen. Offenbar hätte man sich entweder einfach und vollständig an das apostolische Bekenntniß halten sollen, und dieß um so mehr, da es das urchristlich allgemeinste Bekenntniß ist, und in der ganzen Christenheit als Band einer höheren, über die römische hinausgehenden, Katholicität dasteht; oder, wenn man dieß überzeugungsgemäß nicht konnte, so mußte man ein ganz neues Symbol aufstellen, welches versucht hätte, die eigenthümlichen Bedürfnisse der Zeit zu befriedigen. So aber hielt man sich weder einfach an das uralte allgemeine Bekenntniß, noch auch gab man ein wirklich neues, das genügen konnte. Das apostolische Bekenntniß, wahrscheinlich aus der Wurzel der Taufformel nach und nach herausgewachsen, konnte den Anforderungen der ersten Jahrhunderte genügen, und die einzelnen Sätze, so wie es gerade der Gegensatz ge-

gen herrschende Häresien erheischte, an einander reihen; aber für uns ist dasselbe ja nur der Anfang, die erste Voraussetzung einer mehr als tausendjährigen, ungemein reichen Bekenntnißentwickelung. Wer nun heute das Bedürfniß eines frischen christlichen Bekenntnißtriebes dadurch zu befriedigen glaubt, daß er nur hinter das apostolische Bekenntniß zurückgeht und dasselbe auf ein Minimum reducirt, wer dabei von allen großen Gegensätzen der Zeit, namentlich dem protestantischen und katholischen, dem idealistischen und historisch-christlichen völlig abstrahirt, wer einen Inbegriff des christlichen Glaubens gegeben zu haben meint, und von dem Werke Christi gar nichts, von seiner Person nur ganz Unbestimmtes aussagt — nun von dem müssen wir eben annehmen, daß er nicht vollständig wußte, was er that, und daß er, weil er die Anforderungen des Christenthums und der Zeit nicht gehörig kennt, auch nicht im Stande ist, beiden zu genügen. Wir denken hierbei im entferntesten nicht an ausgeprägte Dogmen, oder gar an ein fertiges Dogmensystem; die Kirche — das wissen wir gar wohl — fängt nicht an mit Dogmatik, sondern sie fängt an mit Glauben; aber gerade dieser Glaube, wenn er vorhanden war, hätte sich auch in seinen ursprünglichen Lebenselementen weit vollständiger und eigenthümlicher in dem Bekenntnisse ausdrücken müssen.

Wir haben in dem leipziger Bekenntnisse nur einen Rahmen vor uns: es könnte in denselben ein Bild hinein kommen, aber es ist noch keines darin. Nehmen wir an, es sey die Absicht, das Bild auszuführen und nachzuliefern, so wird es darauf ankommen, wie dasselbe ausfällt. Setzen wir aber auch, man wolle sich eigentlich mit jenem Schema begnügen, so wird doch, wie wir glauben, der Verlauf vermöge der Gewalt der Umstände folgender seyn. Bei jenem vagen Glaubensumrisse wird man schlechterdings nicht stehen bleiben, man wird sich nicht zwi-

schen Himmel und Erde schwebend erhalten können, sondern einen festen Standort einnehmen müssen. Es muß ja vor allen Dingen gepredigt werden: der Prediger aber, wenn er die Gemeinde erbauen will, wird nicht bloß Moral predigen dürfen, sondern Religion, Christenthum verkündigen müssen; thut er dieß aber, so kann er sich nicht ewig im Kreise jener Allgemeinheiten bewegen, sondern muß etwas Bestimmteres, Lebensvolleres geben, und selbst wenn er es nicht wollte, so würden ihn überzeugungsbegierige, denkendere Mitglieder der Gemeinde dazu drängen; noch mehr wird dieß bei der Jugendbildung, im Religionsunterrichte nöthig seyn, dem ja nothwendig eine durchgebildete christliche Ueberzeugung zum Grunde liegen muß; vollends aber, wenn es sich erst darum handelt, für die neue Gemeinschaft Lehrer und Prediger heranzuziehen, und wenn dafür eine wohlbegründete Glaubenslehre, eine Theologie erforderlich seyn wird, wird man sich durchaus auf die Hauptfragen des Christenthums und auf einen concreten Inhalt einlassen müssen. Es wird der Gemeinde, wenn sie nicht atomistisch zerfallen soll, eine gemeinsame Liturgie, ein Gesangbuch, ein Katechismus, eine vollständigere Gesammtauffassung des Christenthums und zuletzt auch ein theologisches System unentbehrlich seyn. Von allen Seiten wird sie hingeführt, hingedrängt werden auf die Beantwortung der Frage, die von Anbeginn durch alle Jahrhunderte an die Christenheit ergeht: Was dünket euch von Christo, weß Sohn ist er? — und nicht nur dieser Frage, sondern auch der andern, die in untrennbarer Verkettung mit derselben zusammenhängen. So wird also der allgemeine religiöse und theologische Kampf der Zeit auch an diese Gemeinde herantreten; gewinnt sie dann unter dem Conflicte der Gegensätze, dem sie sich schlechthin nicht entziehen kann, eine bestimmtere gemeinsame Ueberzeugung, so wird sie dieselbe auch manifestiren und ihrer Fortbildung

zum Grunde legen müssen; gewinnt sie dieselbe aber nicht, so wird sie eben auch in die, die Zeit beherrschenden, Gegensätze auseinander fallen: der eine Prediger wird ein Rationalist oder Idealist, der andere ein positiv Christgläubiger, der eine wird einfach biblisch, der andere strenger kirchlich, theils mehr katholisch, theils mehr protestantisch, seyn, und wie die Prediger, so auch ganz oder in einzelnen Fractionen die Gemeinden. Damit aber wird die Gemeinde nicht einen Beitrag liefern, die vorhandene Confusion aufzuheben, sondern sie wird sie nur vermehren; sie wird nicht, worauf sie hie und da Anspruch macht, etwas Höheres geben, in welches die bestehenden Confessionen sich auflösen könnten, sondern sie wird sich selbst in die verschiedenen Richtungen auflösen, die in diesen Confessionen bestehen. Eine wahre Fortbildung wird nicht dadurch erzielt, daß man von der ganzen bisherigen Entwickelung abstrahirt, daß man die Errungenschaft des Geistes nur zur Seite liegen läßt und thut, als ob sie nicht da wäre, daß man in die schwersten Gegensätze der Zeit nicht eingeht und sich vor ihnen in Allgemeinheiten flüchtet, sondern nur dadurch, daß man durch dieß alles sich hindurch arbeitet und aus den echten Lebenselementen, die darin liegen, eine neue, höhere Gestaltung erzeugt.

So etwas muß denn freilich aber auch auf andrem Wege zu Stande kommen, als das leipziger Bekenntniß und manches andere auf jener Seite Geleistete. Fürs erste muß man nicht eine Kirche machen und dann für dieselbe nach einem Bekenntnisse suchen, sondern man muß zuerst einen bestimmten Glauben, ein Bekenntniß haben, und dann darauf eine Kirche gründen. Dann aber auch pflegen die wahren Bekenntnisse, diejenigen, denen eine eigenthümliche, lebendige, tiefgewurzelte Ueberzeugung zum Grunde liegt, nicht so zu entstehen, wie jenes ent-

standen ist. Sie entstehen nicht, wenigstens nicht ursprünglich, durch ein Zusammenwirken Vieler, durch Discussion, Berathung und Abstimmung einer Versammlung, die vermittelst Ab- und Zugebens etwas für alle Befriedigendes zu liefern sucht; sondern in der stillen und heiligen Tiefe eines durch große Erfahrungen und Kämpfe hindurchgegangenen Gemüthes, eines von der Macht des Glaubens ergriffenen und von den edelsten Bildungselementen der Zeit durchdrungenen Geistes geht eine neue tiefere Anschauung des Göttlichen, eine neue, vollere, reinere Auffassung des Christenthums auf, es entzündet sich in ihm mit diesem Glauben ein Feuer, das mit urkräftiger Gewalt auch andre Gemüther ergreift; sie brechen sich, ergreifend und ergriffen, gemeinsam eine neue Bahn der religiösen Erkenntniß, einen neuen Heilsweg; und dann geben sie auch dem, was alle durchdringt, einen klaren, verständigen Ausdruck im Bekenntniß, um darauf eine dauernde Gemeinschaft zu gründen; immer aber wird, wo es naturgemäß zugeht, was so das Wort des Bekenntnisses für Viele wird, zuerst das ursprüngliche, volle Leben eines hervorragenden, geistig gewaltigen Einzelnen gewesen seyn, aus dem, wie aus einem Keim, die Gemeinschaft herauswächst. Eben darum aber wird ein neuer Glaube, ein neues Bekenntniß nicht gemacht, sondern es entsteht, es wird, es wächst. Nicht der Mensch hat den Glauben, sondern der Glaube hat den Menschen, und sucht sich durch ihn seinen Ausdruck. Und daraus folgt dann wieder, erstlich: daß ein Glaubensbegriff, ein Bekenntniß nicht so rasch und leicht zu Stande kommt, sondern unter ernsten und großen Mühen des Geistes; und zweitens, daß, wo es mit rechten Dingen zugeht, der Inhalt desselben ein solcher seyn wird, den der Mensch nicht als etwas von ihm Gemachtes, durch seine Willkür Bestimmtes, sondern als etwas Göttlich-Wahres,

als eine höhere Macht anerkennt, vor der er sich in seinem Innersten beugt und niederwirft.

Wir verhehlen es nicht, daß uns in diesen Beziehungen manche Erscheinungen der neuen Glaubens- und Kirchenstiftung mit Bedenken erfüllt haben. Wer nach wahrhaft göttlicher Mission ein Stück kirchlicher Geschichte soll machen und etwas Neues bilden helfen, der muß selbst zuvor eine innere religiöse Geschichte gehabt, eine bedeutende, reiche, eigenthümliche, für Andere gleichsam vorbildliche Lebensentwickelung durchgemacht haben. Das schien uns hier wesentlich zu fehlen. Männer, wie sie sonst an der Spitze von Kirchenbildungen zu stehen pflegen: Männer voll tiefen, heiligen Ernstes, voll selbsterfahrenen, lebendigen, felsenfesten Glaubens; demüthig und selbstvergessen sich hingebend an den göttlichen Inhalt und Zweck; wie im Glaubensleben, so auch in den bedeutsamsten, eingreifendsten Bildungselementen an der Spitze der Zeit stehend; mit sich selber ringend im Schweiße ihres Angesichtes, dann aber auch, nachdem sie in sich göttlich fest geworden, scharf hervortretend gegen alle Verirrungen der Gegenwart; getragen vom wahren tieferen Geiste der Zeit, aber auch kämpfend gegen den falschen, auf der Oberfläche sich bewegenden Zeitgeist — solche Männer, wie es manche großen Kirchenlehrer des christlichen Alterthums und Mittelalters, wie es unsere deutschen und schweizerischen Reformatoren, wie es auch spätere Gründer kleinerer christlicher Gemeinschaften waren, sind uns hier nicht entgegengekommen. Und da es nun an der eigentlichen Wurzel, an einer tiefen und reichen persönlichen Quelle neuen religiösen Lebens gebrach, aus welcher ein frischer, befruchtender, Alles mit sich forttragender Strom ganz von selbst geflossen wäre, so geschah es, daß man auf andere Weise, künstlich nachhelfen mußte. Daher wuchs das Glaubensbekenntniß nicht, sondern es wurde durch Uebereinkommen gemacht. Und weil es nicht

aus der Tiefe geschöpft war, nicht unter geistigem Ringen und Kämpfen entstand, kam es auch rasch und leicht zu Stande. Unsere evangelische Kirche hat, vom Anschlagen der Thesen an gerechnet, 13 Jahre gebraucht, bis sie ihr erstes Bekenntniß ablegen konnte; hier war kaum ein halbes Jahr verflossen, man war kaum wenige Tage in Leipzig beisammen, und das Bekenntniß war fertig, man hatte unter gegenseitiger Beglückwünschung den Grund zur Kirche gelegt und konnte sich bei einem fröhlichen, toastgewürzten Mahle erheitern. Aber dann sah es freilich auch nicht aus wie ein Werk, an das glaubensstarke Männer das Höchste ihres Lebens gesetzt hätten, es sah nicht aus wie ein festes Band, das christliche Gemüther zu einer großen, lebendigen Einheit verknüpfen könnte, sondern es schien mehr darauf angelegt, daß es sich Jeder in dem weiten Mantel, in dem freien Bezirke recht bequem machen könne, besonders, wenn man noch hinzunahm, daß vielfach geäußert wurde, es solle überhaupt kein Bekenntniß verbindlich seyn, sondern jeder Gemeinde, jedem Individuum die nähere Bestimmung des Glaubens überlassen bleiben. So hatte man freilich einen sehr heitern, sehr freien, sehr bequemen Glauben, aber keinen Ernst und keine Tiefe des Glaubens, keinen Glauben, vor dem der Mensch sich beugt und der ihn hinwiederum als eine über sein Ich weit erhabene göttliche Macht erhebt, man hatte keinen wahrhaft gemeinsamen Glauben, keinen Glauben, aus dem eine Kirche wird. Zwar schien auch eine Kirche in aller Leichtigkeit zu Stande gebracht, ganz anders als ehedem, wo die Stiftung jeder Religion, die Bildung fast jeder Kirche mit den schwersten Kämpfen und Opfern, mit Thränen, Schweiß und Blut ihrer Urheber erkauft werden mußte; aber wir müssen auch glauben, daß die Kirchen, deren Bau mit dem Schweiß und Blut der Märtyrer gekittet ist, fester stehen, als die rasch und leicht emporgeschossenen.

Wir haben nicht zurückhalten wollen, was nach unserer Ueberzeugung gegen das neue Unternehmen spricht. Es könnte scheinen, als hätten wir gegen das protestantische Interesse gesprochen, weil die neuen Gemeinden als Protestirende, als Antirömische unsere Verwandten sind. Aber die Wahrheit geht, gerade für den Protestanten, über das Confessionsinteresse. Wir wollen jedoch auch die Liebe, die menschliche und christliche Theilnahme nicht verleugnen, wir wollen auch gerecht und billig seyn. Die Sache steht nun einmal, wie sie steht. Es haben sich Tausende von der römisch-katholischen Kirche losgerissen, und diese Tausende befinden sich in einem zum Theil noch schwankenden Zustande. Wir können mit Recht annehmen, daß darunter neben den minder guten Elementen viele redliche, heilsbegierige Gemüther, viele wahrhaft Suchende sind; wir müssen überhaupt wünschen, daß Allen geholfen werde, daß Alle zur Erkenntniß des Heils kommen; wir dürfen auch nicht aufhören, das Beste zu erwarten, denn die Liebe glaubet Alles und hoffet Alles. Die katholische Kirche hat für die Getrennten nichts, als entweder Verstoßung oder die Forderung zurückzukehren. Auf das Letztere können sie nach ihrem Gewissen nicht eingehen. Woher also soll ihnen ein freundliches Wort der eingehenden Theilnahme und des Rathes kommen, als von protestantischer Seite? Freilich unmittelbar einmischen sollen sich nach unserer Ueberzeugung die Protestanten nicht: die neue Gemeinschaft muß sich wesentlich aus sich selbst herausarbeiten, sie muß sich durchaus frei und selbständig entwickeln, nur dann kann etwas Eigenthümliches daraus werden; die mithandelnde Betheiligung der Protestanten, denen ja auch die eigenthümlichen Erfahrungen und Anschauungen der Austretenden abgehen, könnte nur verwirrend wirken und würde von vorne herein bei einem großen Theile der katholischen Welt Verdacht erregen; insbesondere würde der Gustav-Adolphs-

Verein, wenn er hier unterstützend eingreifen wollte, in eine schiefe Stellung kommen, es würde ihm nicht ganz mit Unrecht die polemische Tendenz beigemessen werden, die er von vorne herein nicht hat und nicht haben will. Wir können uns also nur freuen, daß die evangelische Kirche bisher im Ganzen und Großen die ihrer allein würdige ruhige Haltung bewahrt hat, welche erforderlich ist, um den für unsere öffentlichen Zustände so unermeßlich wichtigen kirchlichen Frieden zu erhalten. Sie hat nicht gejubelt, weil sie die Güte ihrer Sache nicht nach der Zahl, sondern nach dem inneren Werthe bemißt; sie hat in ernster, stiller Fassung zugeschaut. Allein dieß schließt nicht aus, daß die Protestanten in freier geistiger Weise auf die Empfänglichen, Strebenden unter den Dissentirenden einwirken, daß ihnen jeder, soweit er es vermag, das reine Licht des Evangeliums in Liebe leuchten lasse, daß insbesondere der protestantische Schriftsteller, so gut wie es zahllose katholische thun, die Erscheinung in den Kreis seiner Betrachtung ziehe und ihr, während jene fast nur Worte der Bekämpfung und Verwerfung haben, auch ein Wort der ernsten christlich-brüderlichen Theilnahme widme. Wird dieses Wort überhört oder verschmäht, so hat er wenigstens seinem Gewissen und Herzen Genüge gethan.

Wir wünschen und nehmen an, wie es auch in der That weit überwiegend der Fall zu seyn scheint, daß die deutschen Regierungen, welche die Glaubens- und Gewissensfreiheit achten, der Bildung der neuen Gemeinden keine unübersteiglichen Hindernisse in den Weg legen. Nicht daß sie dieselben ungeprüft und ohne gute Bürgschaften ihrer innerlichen Zulässigkeit gewähren lassen oder gar ohne Weiteres in die Reihe der anerkannten Confessionen stellen, positiv fördern und begünstigen sollten — dieß würde besonders protestantische Regierungen in die schlimmsten Verwickelungen bringen und der neuen Gemeinde, die

sich erst unter Schwierigkeiten und Kämpfen zu bewähren hat, selbst nicht einmal wahrhaft heilsam seyn — sondern nur das nehmen wir an, daß sich die Regierungen auf der richtigen Linie einfacher Duldung halten, nicht gewaltsam unterdrückend, nicht mit dem Verluste bürgerlicher Rechte bedrohend, aber auch nicht mit Privilegien oder materiellen Mitteln unterstützend, sondern den Gemeinden selbst, natürlich unter Schutz und Beaufsichtigung des Staates, die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse überlassend. Geben wir so in Gedanken der Gemeinschaft vorläufig einen freien Raum zur Bildung und Entwickelung, so erscheinen uns besonders folgende Punkte als entscheidend wichtig oder doch in hohem Grade wünschenswürdig.

Vor Allem wird es darauf ankommen, daß in der neuen Gemeinde, in der offenbar noch so verschiedenartige Geister und Richtungen durcheinander gähren, eine größere Einheit sich herstelle und der bessere Geist, das heißt der entschieden christliche, die herrschende Oberhand gewinne. Das Bekenntniß kann, wie wir gezeigt, nicht in jener vagen Allgemeinheit schwebend bleiben, es muß sich lebendig fortbilden, entweder ganz deutlich und offenkundig ins Negative oder vollständiger ins Positiv-Christliche. Nur das Letztere kann der Gemeinde einen festen Lebensgrund und eine Aussicht auf Zukunft geben, und nur, wenn sich darin eine wirkliche Einheit herstellt, kann sie sich zwischen den großen christlichen Gemeinschaften, ohne alsbald von ihnen verschlungen zu werden, behaupten. Dieß Wichtigste nun kann am wenigsten von außen, sondern muß lediglich aus dem Inneren der Gemeinde selbst kommen, aus dem Bedürfnisse, der lebendigen Bewegung, der freien, überzeugungsvollen Einigung der Gemüther.

Das Naturgemäße wäre nun hier, wie wir gleichfalls gezeigt, gewesen, daß die ersten Anfänge ausgegangen wären von geistesgewaltigen Männern, welche durch die Macht, Fülle und Reinheit ihres Glaubens Andere

ergriffen und so von dem in ihnen gegebenen Lebensmittelpunkte aus eine Gemeinschaft organisirt hätten. Da dieß nicht der Fall war, so muß der Mangel, so gut es geht, auf andere Weise ersetzt werden. Jeder Einzelne muß das Seinige zum Besseren beitragen, es müssen besonders diejenigen, die ein reicheres und tieferes christliches Leben in sich tragen, frei und muthig damit hervortreten und die wesentlichen Grundlagen des Evangeliums in kleineren und größeren Kreisen geltend machen. Hochwünschenswerth bleibt dabei freilich noch, daß, was anfänglich nicht da war, jetzt nachkomme: daß Männer in der Gemeinde auftreten, die mit lebensvoller Frömmigkeit einen reich und vollständig durchgebildeten wissenschaftlichen Geist, einen in sich gefestigten Charakter und jenes Hegemonikon, jenes organisirende Talent besitzen, wodurch allein in der menschlichen Gemeinschaft etwas Bedeutendes gebildet werden kann. Mag auch in unserer Zeit weit mehr, als sonst, Alles auf die Thätigkeit von Massen, Gesellschaften, Vereinen gestellt seyn, die Durchführung eigentlich großer Dinge, namentlich auf den höheren Gebieten, bleibt doch immer an große Persönlichkeiten geknüpft; und ist die Sache rechter Art, so wird sie auch den rechten Mann erwecken oder den erweckten an den rechten Platz stellen.

Weiter wird Alles davon abhängen, ob eine ausdauernde Selbstverleugnung, ein ruhiger, nachhaltiger Aufopferungsgeist sich in der Gemeinde entwickelt. Eine neue Kirche liegt nicht fertig und glänzend wie ein Weihnachtsgeschenk auf dem gedeckten Tische, sondern will mit vielfachen und großen Opfern erkauft seyn. Von der Zerreißung persönlicher, geschäftlicher und anderer Bande wollen wir gar nicht sprechen. Aber ein Hauptpunkt sind die Geldmittel. Eine Kirche mit Inbegriff der zu ihr gehörigen Schule ist eine theure Sache. Die römisch-katholische Kirche ist im Besitz und wird sich daraus so leicht nicht verdrängen lassen. Von dem Staate erwarten

wir Duldung, aber wir können nicht sofort auch Geldsummen zur Dotirung der neuen Kirche von ihm fordern. Jedenfalls würde, bis zureichende Geldmittel von außen flüssig würden, eine geraume Zeit vergehen. Hier wird denn also das Wesentliche auf die freiwilligen Beiträge der Mitglieder fallen, und das nordamerikanische Freiwilligkeitssystem wird angewendet werden müssen. Und da frägt sich, ob ausdauernder, nüchterner Eifer genug da seyn wird, ein Eifer, wie ihn so viele nordamerikanische Gemeinden Jahr aus und ein bewähren, ein Eifer, wie ihn noch vor Kurzem jene starken und frommen Männer Schottlands, die Mitglieder der freien Kirche, auf die glänzendste Weise entfaltet haben. In rascher Aufwallung Beiträge geben zu Demonstrationen für populäre Männer oder auch ein und das andere Mal für eine unmittelbar ergreifende Sache, ist nicht schwer und fast jedem Zeitgenossen zur Gewohnheit geworden; aber das ganze Leben hindurch in freudiger Hingabe die Kosten der Kirche und Schule bestreiten zu helfen, ist eine schwerere Sache, und doch wird davon auf die Dauer die Frage des Seyns oder Nichtseyns der jungen Gemeinde abhängen.

Sodann wird die Gemeinde, wenn sie den Namen „katholisch" nicht ganz ohne historischen Grund tragen, wenn sie sich nicht dem Protestantismus fast ununterscheidbar annähern, wenn sie nicht viele geneigte Gemüther unter den Katholiken sich rasch entfremden will, so viel von dem wirklich Katholischen beibehalten müssen, als sich irgend mit ihren Grundüberzeugungen verträgt. Gar viele billige und freisinnige Protestanten, so entschieden sie von der Wahrheit und reinern Christlichkeit der Grundprincipien ihrer Kirche überzeugt seyn mögen, erkennen doch auch der katholischen Kirche ihre eigenthümlichen Güter und Vorzüge zu und wünschten Manches, was dieselbe besitzt, in rechter Weise auf ihr kirchliches Gebiet übertragen zu sehen. Hier möge doch nun

die neue Gemeinschaft nicht zu rasch und radical im Verwerfen seyn, und nichts ausscheiden, was sie nicht aufs gründlichste darauf angesehen, ob sie es nicht in einem guten christlichen Sinne gebrauchen könne. Dieß gilt vornehmlich von vielen schönen, alterthümlichen Cultuselementen, von der reichen Symbolik, durch die der Katholicismus sich auszeichnet. Es gilt aber auch theilweise von der Verfassung. Der hierarchische Organismus freilich ist es ganz besonders, dem man entfliehen will, aber es ist sehr zu befürchten, daß man in dieser Flucht auf ein anderes Extrem geräth, in einen Independentismus, der nicht bloß die Kirche unabhängig will vom Staate, sondern auch jede Gemeinde von allen übrigen und am Ende jedes Individuum von der Gemeinde, also in einen Atomismus, der zuletzt zur Anarchie und Auflösung führt. Wir möchten freilich der neuen Gemeinde, wenn sie sich wirklich durchkämpfen kann, dem Staate gegenüber eine unabhängigere Stellung wünschen, als sie auch die evangelische Kirche großentheils hat, und dieß wäre eine Sache, wodurch sie sich besonders auszeichnen und empfehlen könnte; aber gerade um sich dann auch eine größere Selbständigkeit zu bewahren, muß sie einen fester gefugten und reicher gegliederten Organismus entwickeln, als es in jenem leblosen independentistischen Principe liegt, und darin dürfte ihr die katholische Kirche, besonders in ihrer alterthümlichen Entwickelungsperiode, gar wohl Vorbild seyn. Nur hüte sie sich bei ihren Verfassungsbestrebungen, wie in allen ihren Tendenzen, vor jeder Einmischung des Politischen. Das würde ihr Verderben, ihr früher Tod seyn. Sollte Neigung dazu auf irgend einem Punkte vorhanden seyn, was jedoch, namentlich in Betreff des Communistischen aufs entschiedenste zurückgewiesen worden ist, so muß dieselbe, wenn die Sache irgend gedeihen soll, durchaus gezügelt werden. Wer eine Kirche will, muß auch nur eine Kirche wollen, und wenn sich das religiöse Interesse mit einem fremd-

artigen mischt, werden sie sich beide verunreinigen und keinem eine Befriedigung werden.

Endlich erwarte man doch nicht zu viel von der Veränderung und Erneuerung der äußeren Zustände! Die Hauptsache ist und bleibt die Erneuerung der Personen, der Gemüther. Ehe man die Kirche reformirt, muß man sich selber reformiren; nur aus gründlich reformirten Menschen wird auch eine gründlich reformirte Kirche. Es handelt sich zunächst nicht um ein äußerliches Freiwerden, sondern um ein innerliches, und überhaupt ist bei einer gründlichen Umgestaltung auf dem religiösen Gebiete das Freimachen und Freiwerden bei weitem nicht das Einzige. Jede wahre Reformation macht freier von Menschen, aber sie knüpft auch fester an Gott; sie erhebt über Aeußerliches, aber sie begründet tiefer im Innerlichen. Der wahre Reformator entbindet nicht bloß, sondern er bindet auch inniger und geistiger; er fordert Schwereres, als vorher gefordert wurde. Christus, insofern wir ihn als Reformator bezeichnen dürfen, befreite vom Gesetz, aber er verlangte Selbstverleugnung, Hingabe des Lebens, Aufsichnehmen seines Kreuzes. Luther trat auf gegen den Ablaß, das unendlich leichtere, aber falsche Entsündigungsmittel, und verpflichtete dagegen zum wahren, aber schwereren, zur Buße und Besserung. Anders, wenn wahre Erneuerung seyn soll, kann es auch heute nicht seyn. Wer ein echter Reformator seyn will, der darf es den Leuten nicht bloß leicht und bequem machen, er darf sie nicht bloß so hinnehmen und gelten lassen in ihrem ungebrochenen natürlichen Sinne, in ihrer Selbstsucht, in ihrer ganzen Weltart, wie sie ihm der Tag und die Stunde in die Hand gibt, und das vorhandene ungöttliche Wesen mit dem Mantel der Humanität oder Sentimentalität zudecken, sondern er muß recht ernste, große, einschneidende Forderungen an sie stellen, er muß sie Selbsterkenntniß, Demuth lehren, er muß das Bedürfniß des Heiles und der Erlösung recht kräftig in ihnen

wecken, er muß sie dann, selbst vorangehend, den ganzen Heilsweg des Christenthums führen. Hier, im Allernächsten, Persönlichsten, wird es in den neuen Gemeinden noch sehr viel zu thun geben: sie werden erst gründlich und vollständig mit der Schrift bekannt gemacht werden, sie werden die Anwendung der Heilslehren auf ihr eigenes Leben lernen, es wird sich unter ihnen eine christliche Lebensordnung in freier, aber durch gegenseitige brüderliche Einwirkung geförderter Weise herstellen müssen. Dieß, und nicht bloße Moral, wird dann das Christenthum der That und des Lebens seyn, das man anstrebt. Auf diesem Grunde werden sich die Gemeinden lebendig erbauen und aus solchen Gemeinden wird dann auch eine wahre Kirche werden können, während, wenn man eine Kirche fertig machen will, ohne jenen wahrhaft sittlichen, persönlichen, lebendigen Grund gelegt zu haben, das Ganze in die Luft gebaut seyn und bei einem kräftigen Stoße zerstieben wird.

Fassen wir zuletzt noch das Wesentliche unserer Gedanken in einen Schluß zusammen.

Die Bedeutung des Phänomens als Reaction, als Gegenwirkung gegen die übergreifenden, allgemein bedrohlichen Tendenzen des Romanismus, wird Niemand in Abrede stellen können. Es sind Sturmvögel aufgestiegen, die eine gewitterhafte Bewegung verkündigen; es geht ein Beben durch das alte tausendjährige Gebäude der römischen Kirche; es sind Vorzeichen da von einer Auflösung, nicht, wie die münch'ner Sophistik mit einem ihrer bewunderswerthesten, auch durch die allgemeine Zeitung verkündeten, Griffe glücklich herausgebracht hat, des Protestantismus, sondern vielmehr dessen, wofür jene Sophistik wie für Heerd und Altar so ungebärdig kämpft.

Was wird nun die katholische Kirche im Ganzen und Großen, in ihrem Haupte und in ihren am meisten berechtigten Gliedern thun? Wird sie ihr Auge öffnen den wahren Bedürfnissen und den besseren Anforderungen der

Zeit? Wird sie dem, was die Nationalität auch auf dem Gebiete der Religion mit gutem Grunde fordern kann, Rechnung tragen? Wird sie manche, nicht zu ihrem Wesen gehörige, Mißbräuche stillschweigend abthun und den besseren Geist, der in so vielen ihrer Institutionen liegt, gründlich beleben? Wird sie der tieferen, innerlicheren, mehr evangelischen Richtung, die sich in ihrem Schooße findet und die wir von der äußerlichen, unfreien, romanistischen gar wohl als eine uns verwandtere zu unterscheiden wissen, mehr Raum und Förderung geben und dagegen aus selbsteigener Bewegung ihren Fuß zurückziehen von den Abgründen, in welche sie der Jesuitismus zu stürzen droht? Wird sie sich nicht bloß in Bekämpfung und Verwerfung um die Tausende bekümmern, die wirklich abgefallen sind, sondern auch wahrhaft theilnehmend und eingehend um die — ich weiß nicht, wie viele? — die nicht abgefallen sind, aber gerade so denken, um sie wieder auf innerliche Weise heranzuziehen, gründlich mit sich zu versöhnen und zu lebendigen, überzeugten Gliedern ihrer Gemeinschaft zu machen? Wird sie nicht bloß Zwangsmaßregeln anwenden, sondern vor Allem durch den Geist und die Liebe zu gewinnen suchen? — Wird sie das thun — nun, dann kann der Sturm zu ihrer Reinigung, der Angriff zu ihrer Belebung und Stärkung dienen. Wird sie dagegen alles Ueberlieferte ohne Unterschied nur fester zu machen und sich strenger und luftdichter abzuschließen suchen; wird sie nur darauf bedacht seyn, alles Reformatorische auszustoßen und auch die gemäßigten Anforderungen der ihr Ergebenen niederzukämpfen; wird sie dem Zuge der Exclusivität, der im Römerthume liegt, nur noch weiter nachgeben und auch diese Gelegenheit benutzen, um es den durch heilige Verträge gleichberechtigten Protestanten wieder recht verletzend zu sagen, daß sie, die römische Kirche, allein im Besitze der wahren, seligmachenden Religion, daß außer ihr kein Heil und daß ihrerseits an eine wahrhaft

brüderliche, in Wort und That anerkennende Stellung zu Andersgesinnten nicht zu denken sey; wird sie ihren Begriff von Häresie nicht enger und ihren Begriff von Christlichkeit nicht weiter, großherziger machen und dieß vornehmlich auch praktisch bethätigen: dann freilich wird sie nur das Schwert gegen sich selber führen, die Opposition durch eigenes Zuthun verstärken und ihr so viel Recht geben, daß dieselbe, wenn heute und hier unterdrückt, morgen und anderswo wieder hervorbricht, und zwar unfehlbar auf eine stärkere und nachhaltigere Weise. Die gottgeordneten Geschicke der Welt vollziehen sich mit Nothwendigkeit: den Wollenden führen sie, den Nichtwollenden reißen sie mit sich fort.

Die gegenwärtige Bewegung selbst, von der wir bisher gehandelt, ist noch in einem unbestimmten, problematischen Zustande. Berechtigt in der Opposition, ist sie noch sehr unbefriedigend in der Position. Sie hat gezeigt, daß sie die Entschlossenheit hat, sich loszureißen; sie muß auch noch zeigen, daß sie die Kraft besitzt, wahrhaft zu beleben und zu bauen. Hier wird nun Alles davon abhängen, ob die besseren Elemente in ihrer Mitte die Oberhand gewinnen, ob das Ganze sich religiös und sittlich vertieft, ob es einen volleren christlichen Lebensgrund und darin den Keim gedeihlichen Wachsthumes gewinnt, ob die rechten geistesmächtigen Männer an rechter Stelle auftreten und den erforderlichen Einfluß erlangen, ob sich unter Allen ein reicherer Glaube, ein thätiger Aufopferungsgeist entwickelt, ob sich überall der volle christliche Ernst, die wahre Demuth und Liebe bethätigt. Ist dieß der Fall: so wird die Sache nicht nur äußerlich wachsen, sondern auch innerlich erst den rechten Bestand bekommen; und wenn sie aus dem wahren, göttlichen Geiste heraus sich fortbildet, so wird keine Macht der Erde ihr widerstehen können. Bleibt aber, was wir ihr wünschen müssen, aus: so wird die Gemeinde als Secte sich verlieren und über

kurz oder lange von den sie umgebenden größeren und festeren Gemeinschaften absorbirt werden.

Unserer evangelischen Kirche endlich, welcher diese Bewegungen den besten Anlaß boten, sich der Güter, die sie besitzt, dankbar bewußt zu werden und sich das Ziel, welches vor ihr liegt, aufs Neue zu vergegenwärtigen, wünschen wir auch bei dieser Gelegenheit, daß sie jene Güter nicht verwahrlose und dieses Ziel noch fester, thatkräftiger ins Auge fasse. Ihre Güter — um unsere Ueberzeugung mit zwei Worten auszusprechen — sind der lebendige, in sich selbst gegründete Glaube an das volle und reine Evangelium und die Freiheit des Geistes, die mit ihr und mit der sie geboren ist; ihr Ziel ist die Bildung eines freieren, selbständigeren, alle Kräfte mehr bethätigenden, alle Bedürfnisse mehr befriedigenden Kirchenorganismus auf diesem Grunde. Mag sie nun heute noch vielfach zerrissen und zersplittert seyn und ihren wahren Freunden einen schmerzlichen Anblick darbieten: bleibt sie nur auf jenem Grunde, ohne Aengstlichkeit für den Buchstaben, aber treu im Geiste, ohne mit ihrer Geschichte zu brechen, aber empfänglich für wahrhaft reformatorische Einwirkungen, und strebt sie jenem Ziele muthvoll und beharrlich, ohne Menschenscheu, aber in echter Gottesfurcht entgegen, so darf uns um sie nicht bange seyn; ja wir stehen, wenn wir auf die Kräfte blicken, die in ihr ruhen, nicht an, zu sagen, daß sie eine große, hoffnungsreiche Zukunft hat.

So glauben auch wir, ob auch noch viele Kämpfe und Entscheidungen dazwischen liegen, an eine neue, schönere Entwickelungsperiode des Christenthums. Aber das, was uns dabei vor der Seele steht — wir können es ohne Unbescheidenheit sagen — ist größer, reicher, tiefer und lebensvoller, als das, was die neukatholische Bewegung bisher zu Tage gefördert hat. Spurlos jedoch werden auch diese Bestrebungen auf keinen Fall vorübergehen. Der große Baumeister weiß Alles in den mächtigen Bau

seines Reiches auf Erden zu verwenden: er wird auch davon Gebrauch machen; einen andern vielleicht, als wir denken, aber ohne Zweifel den rechten.

Jedenfalls ist durch die neuen Bewegungen schon etwas für das Allgemeine gewonnen: es sind dadurch schon vielfach neue religiöse Impulse gegeben worden, und werden deren noch viele gegeben werden. Die Zeit der religiösen Erstorbenheit, der bloßen Kritik, der völligen Negativität, der atheistischen Zeitgelüste wird auch dadurch zurückgedrängt, die Zeit religiöser Belebung, durchgreifender Krisis und Entscheidung wird, wenigstens theilweise, auch dadurch rascher herbeigeführt werden. Die Wahrheit kann keine andere Furcht haben, als daß sie verborgen bleibe, daß man gar nicht nach ihr verlange. Wenn nur erst nach ihr gefragt und gesucht wird, wenn sie nur ans Licht kommt, wenn man sie nur für ein Gut hält, dann hat sie schon viel gewonnen. Und wie viele Personen, die bisher schlummernd oder träumend, halb abgestorben oder völlig abgewandt dahin gingen, die alles Religiöse, wenigstens alles Kirchliche über Bord geworfen hatten, wachen nun wieder auf, treten hinzu und fragen darnach! Wie Viele, denen dieß sonst das Letzte gewesen wäre, nehmen die Bibel zur Hand, bekümmern sich um die Entwickelung der Kirche und zeigen Neigung, ja Eifer, sich am Leben derselben zu betheiligen. Freilich ist dabei auch Oberflächlichkeit, Modewesen, leeres Treiben; es entwickelt sich jedoch auch mancher gute, fruchtbare Keim; freilich ist es bei Vielen noch ein dürftiger, unentwickelter Glaube; aber auch der werdende Glaube hat seinen Werth, und auch der unentwickelte, wenn nur ein guter Wille darin ist, wenn er nur ein suchender ist, verdient, daß man ihm zu Hülfe komme. So eröffnet sich ein neues Feld der Wirksamkeit. Die Ernte wird größer: bittet den Herrn der Ernte, daß er die rechten Arbeiter sende!

Zweites Bedenken.

Von
Albert Hauber,
Archidiakonus in Tübingen.

Die ultramontane Richtung in der katholischen Kirche hat einen ungemein raschen Verlauf. Vor wenigen Jahrzehnten erneuert, ist sie bereits durch alle diejenigen Stadien gegangen, welche in der Wirklichkeit zu durchschreiten das römische System mehr als eben so viele Jahrhunderte bedurft hatte. Sie hat ihre Väter, ihre Apologeten, ihre Proselyten, ihre Dichter und Redner, ihre Wunder, Wallfahrt und Ablaß und nun auch — eine Reformation. Das ist Alles mit der Eile eines Traumes an uns vorübergegangen, oder es gemahnt einen wie etwa eine cursorische Repetition, die mit einem Zöglinge vorgenommen wird, ehedenn er in die höhere Classe vorrückt. Das Promovirtwerden selbst hängt freilich von einem Andern ab. Wir Protestanten haben auch einen Ueberhang davon zu fühlen bekommen: die gemischten Ehen, das Kniebeugen, die Feindseligkeiten einer systematisch geleiteten Presse. Aber bei weitem das Meiste fällt und drückt doch auf die Angehörigen der katholischen Kirche selbst. Es ist ihre eigene Sache, diese Bewegung durchzumachen; und hätten wir auch nicht in unserem Hause genug zu thun, so erfordert es die Schicklichkeit und das Recht, daß wir sie in ihrem Hause für sich selbst sorgen lassen. Etwas Anderes ist es aber mit dem endlichen Erfolge jenes ultramontanen Verlaufes, der sogenannten deutsch-katholischen Kirche. Diese tritt uns so nahe, berührt auch unser inneres kirchliches Leben so unmittelbar, daß wir nothwen-

dig schon um unserer selbst willen auf dieselbe eingehen müssen, wenn wir auch ganz vergessen könnten, wie es sich hier von Anverwandten und vielleicht von Bedürftigen handelt. Die nachfolgenden Bemerkungen hierüber verzichten auf jeden anderen Anspruch, als auf den, in einer immerhin noch gar nicht fertigen Sache einzelne Gesichtspunkte gesucht zu haben, von welchen aus bei späterer Entwickelung ein Urtheil gefunden werden möchte, und der Verf. ist ganz geneigt, damit sich zufrieden zu geben, wenn sie auch keinen weiteren Eindruck außer dem hervorrufen, daß gegenwärtig noch die Dinge keineswegs so liegen, um mit einem schnellen Entscheide bei der Hand seyn zu können.

Reden wir zuerst von dem Namen der neuen Religionsgesellschaft. Sie nennt sich die deutsch-katholische Kirche und sie wird bereits damit verspottet, daß sie zwei einander widersprechende Begriffe zusammenbringe — ein hölzernes Schüreisen. Allein dieß dürfte ihr geringster Kummer seyn. Die echte Katholicität besteht ja doch darin, daß alle christlich gereiften Nationalitäten als Selbstlauter anerkannt sind, daß jedes Volk sein eigenthümliches Recht und Geltung in der allgemeinen Verbrüderung der Menschheit habe. Das ist es, was Rom, das christliche eben so wenig als das heidnische, nicht haben will. Rom kannte und kennt nur römische Provinzen unter römischen Legaten, das Episkopat ist ihm nichts weiter als ein Vicariat, durchaus abhängig von dem allein berechtigten Mittelpunkte. Bei solchem Systeme ist Katholicität im höheren Sinne nicht möglich, es ist die Bevormundung Vieler durch einen Einzelnen, nicht die Harmonie Aller, es ist Uniformität, was auf einer niederen Lebensstufe den geistigen Verkehr der Völker unter sich und mit dem Heiligen anbahnen, was aber später die freie Allgemeinheit nur hindern kann. Wollten freilich die deutsch-katholischen Gemeinden ihrem Namen den

Sinn unterlegen, in welchem sich die römische katholisch nennt, d. h. wollten sie ihr Glaubensbekenntniß, ihren Gottesdienst und Verfassung für die alle Völker verpflichtenden ausgeben, dann würden sie nicht bloß Rom in etwas nachahmen, worin es am wenigsten Nachahmung verdient, sondern sich zugleich ungemein lächerlich machen. Denn Rom hat wenigstens geschichtliche Ansprüche auf einen Vorrang unter den abendländischen Kirchen; der Gedanke der Herrschaft ist an seinen Namen geknüpft, mit ihm lebt und stirbt der übergreifende, das Nationale erdrückende, der gegen das Selbständige sich ausschließend verhaltende Katholicismus. Eine andere und neue Kirche daher, die sich den Namen katholisch beilegt, kann dieß vernünftigerweise nur in einem dem römischen Begriffe gerade entgegengesetzten Sinne thun, nämlich so, daß sie sich zu einem alle Nationen in ihrer relativen Selbständigkeit anerkennenden und die Verschiedenheiten, die sich auf religiösem Gebiete geltend gemacht, ehrenden, also zu einem umfassenden Katholicismus bekennt, in dessen Symbolen das Wort „verdammen" keinen Ort mehr findet. Dieß ist nun allerdings die ausgesprochene Meinung derjenigen, welche bis jetzt sich Deutsch-Katholische nennen: sie meinen nicht den exclusiven, sondern einen weitherzigen Katholicismus. Allein das Wort „katholisch" hat einmal geschichtlich sich mit der ersteren Bedeutung identificirt; „wer nicht mit mir ist, wider den bin ich," das ist seine officielle Umschreibung, und daher wird eine neue Kirche, wenn sie sich katholisch nennt, Mühe haben, dem Worte eine andere, und wäre es auch eine bessere, Bedeutung zu erringen.

Einen desto besseren Klang, möchte man meinen, habe das Wort „deutsch" an dem neuen Namen, und es sey dasselbe in unseren Tagen sehr gut gewählt, um Genossen anzulocken; freilich vielleicht auch, um einen neuen Beweis für die alte Wahrheit liefern zu helfen, daß man

bei uns zwar wohl deutsch schwärmen und singen, aber ja nicht mit dem Deutschthum Ernst machen mag. Denn darauf sollen die Deutsch-Katholischen sicher gefaßt seyn, daß, wofern sie wirklich etwas Deutsches zu Tage bringen, sie innerhalb ihres eigenen Vaterlandes die entschiedensten und beharrlichsten Gegner finden werden. Die Reformation war ein echt deutsches Werk; die durch sie ins Leben gerufene Kirche besteht seit dreihundert Jahren in Deutschland, und heute noch gibt es deutsche Länder, wo diese Kirche das Joch einer gesetzlichen oder einer gesetzwidrigen Knechtschaft trägt, und Länder, wo gerade das Wort „deutsch" zum Vorwande genommen wird, um das Werk der deutschen Reformation niederzudrücken. Nun läßt sich leicht voraussehen, was das Schicksal dieser neuen deutschen Bewegung seyn wird: ist sie weniger deutsch, als die der Reformation, dann wird auch ein leichterer Widerstand sie zurückdrängen; ist sie deutscher, dann wird sie desto schwereren Kampf haben. Und so sind wir eher geneigt, aus dem Worte seinen tragischen oder ironischen Sinn herauszuhören und hinsichtlich beider Worte dem dresdener Glaubensbekenntnisse Recht zu geben, welches (berl. allg. Kirchenz. 12. April 1845) den Namen „deutsch-katholisch" als einen provisorischen genommen wissen will.

Die sogenannte deutsch-katholische Kirche ist vor der Hand ein Verein von deutschen Katholiken, welche sich von der römisch-katholischen Kirche in Deutschland zurückgezogen haben.

Betrachten wir nun zweitens den Gehalt dieses Vereines, den Grund, auf welchen sein Anspruch, eine Kirche zu seyn, sich stützt.

Zunächst erscheint die deutsch-katholische Bewegung als Opposition, als eine Reaction des durch die trierer Vorgänge empörten gesunden Menschenverstandes und des durch die ultramontanen Uebergriffe der letzten

Zeit aufgeregten Nationalgefühls. Man fragt natürlich, ob hier genug Fundament und Bausteine für eine Kirche vorhanden seyen, und man wird eher geneigt seyn, diese Frage zu verneinen. Um eine „neue Kirche" zu gründen, bedarf es ja nach dem Zeugnisse aller Geschichte weit nicht bloß der Einsicht in das Verkehrte, was diejenige Kirche mit sich führt, welche man verläßt; sagt man allein: dieß und jenes glauben wir nicht, so sind dieß nur Verneinungen, die, so viel deren auch zusammenaddirt werden, nie eine Bejahung geben. Wenn daher die Deutsch-Katholischen den Primat des Papstes, überhaupt das Priesterthum des geistlichen Standes, wenn sie Wallfahrten und Ablaß verwerfen, so sagen sie sich zwar von der römischen Kirche los, aber sie haben in diesem Absagen noch keine Grundlage für eine neue und eigene Kirche. — Zwar auch das Absagen kann unter Umständen einen sittlich-religiösen Werth haben. Es gibt einen Punkt, auf welchem angekommen schon der natürliche Menschenverstand ein göttliches Recht gegen Verletzung seiner selbst in Anspruch nimmt, da der Widerstand Sache des Gewissens, der Religion wird. Denke man sich die Grundsätze, in welchen die Mehrzahl des älteren katholischen Klerus in Deutschland erzogen worden ist und welchen auch heute noch die Mehrzahl der Gebildeteren huldigt: es sind die der Duldung gegen Andersglaubende und der Duldung — gegen gewisse anererbte Gebräuche. Denn es ist noch nicht lange her, so wurde uns Protestanten von katholischen Gottesgelehrten versichert, daß wir der katholischen Kirche Unrecht thun, wenn wir ihr Intoleranz und Reliquiendienst zuschreiben: das seyen verschollene Dinge, wovon man nicht mehr reden dürfe; auf Kathedern und in Lehrbüchern war nur mit großer Vorsicht von dem extra ecclesiam nulla salus und mit äußerster Behutsamkeit von der Stellung der Heiligen u. dgl. die Rede. Ohne Zweifel haben das auch manche katholische Zöglinge des

Lehramts eben so arglos angenommen, wie wir Protestanten. Gerade auf diejenigen unter jenen, welche im guten Glauben die milderen und die freieren Grundsätze sich angeeignet hatten, mußten die neueren Vorgänge einen erschütternden Eindruck machen und zumeist auf Solche, die nicht im Stande waren, durch Idealisiren und geistreiches Sublimiren sich über die Steine des Anstoßes hinwegzusetzen. Was nun im Stillen mancher katholische Geistliche fühlte — Angesichts des heil. Rockes eine Empfindung der Scham gegenüber der historischen Bildung des neunzehnten Jahrhunderts, einen Schrecken über das schnelle, weitverbreitete Zurückgesunkenseyn in längst überwunden gemeinte Zustände — das hat endlich ein unscheinbarer Priester in einer Ecke Deutschlands aussprechen müssen, als eine Protestation der unter den deutschen Katholiken verbreiteten Aufklärung und Bildung, und daß diesem Einzelnen in kurzer Zeit so Viele beigestimmt haben, daß, gerade während die Leiter der katholischen Kirche in Deutschland gegenwärtig fast ohne Ausnahme den jesuitischen Bestrebungen hold, wenigstens dienstbar sind, daß eine dieser mächtigen Richtung entgegengesetzte so schnell eine verhältnißmäßig weite Verbreitung finden konnte, dieß ist ein Beweis, daß durch die neuerlichen Kundgebungen jener Richtung mehr als bloß ein oberflächliches Denken beeinträchtigt war, daß eine tiefer gehende Verletzung der Gemüther stattgefunden hatte. In Folge dieser Verletzung konnte der Austritt aus der römisch-katholischen Kirche für Manchen zur Gewissenssache werden, und zwar auch dann, wenn er gleich noch nicht sicher war, in dem neuen Vereine für alle Bedürfnisse seines Gemüthes vollkommene Befriedigung zu finden. Ganz das Gleiche würde sicher auch bei uns geschehen, wenn z. B. die streng buchstäbliche Richtung in unserer Kirche je wieder zu ähnlicher Macht zu gelangen vermöchte, wie gegenwärtig in der katholischen Kirche

die jesuitische. Es wird dieß zwar höchst wahrscheinlich nicht geschehen, aber setzen wir den Fall, so würde in dem Lande, in welchem ein solcher Versuch gemacht würde, ein schneller und großer Abfall von der evangelischen Kirche erfolgen, es würden Manche vorziehen, lieber in einer unbestimmteren, dogmatisch dürftigeren Gemeinschaft zu seyn, als bei einer solchen zu beharren, welche nicht im Stande wäre, das Recht der Forschung und des geschichtlichen Sinnes gelten zu lassen; denn dieses Recht ist, wenn gleich kein einzelner Act seiner förmlichen Anerkennung in der Entwickelungsgeschichte unserer Kirche sich nachweisen läßt und wenn gleich wir es in einem weit umfassenderen Sinne ansprechen, als es von den Reformatoren angesprochen werden konnte, dennoch ein unveräußerlicher Bestandtheil unserer geistigen Besitzthümer geworden, so daß es zu schützen und trotz allem Mißbrauche für seinen Gebrauch einzustehen, als eine Religionspflicht anzusehen ist.

Es gibt Fälle, wo das Protestiren an sich schon einen sittlichen und religiösen Werth hat, also auch den Austritt aus einer Kirche rechtfertigt und begründet. Ein solcher Fall tritt ein, wenn eine Kirche gerade dasjenige, was ihre schwächere Seite ist, zur Hauptsache macht. Denn es kann wohl ein rechtschaffener Mann seiner Kirche mit Ueberzeugung treu bleiben, auch wenn er dieß und jenes an ihr für mangelhaft ansehen muß; er hofft auf allmähliche Ueberwindung und sucht selbst daran zu arbeiten; wird aber der Mangel zum Vorzuge gestempelt, die Schattenseite in die Fronte gestellt, fällt der Schwerpunkt auf einen Ort, der eher ganz zu verlassen wäre, dann hat der Redliche keine andere Wahl, als sich loszusagen und auszutreten. Je mehr Nachdruck daher eine Kirche auf ihre Mängel legt, desto mehr Gemüther drückt sie aus ihrem Kreise heraus. Wir müssen uns darum sehr hüten, über die sogenannte deutsch-katholische Bewegung als über ein

bloßes Verneinen und Protestiren vornehm abzusprechen, ehe wir uns in die Gewissenslage mancher redlichen Katholiken bei gegenwärtiger Stellung ihrer Kirche hineinversetzt haben.

Es kommt nun aber Alles darauf an, welchen Verlauf jenes Protestiren nehmen wird. Als solches reicht es zwar hin zum Austreten, aber wie zum Aufrichten einer neuen religiösen Gemeinschaft? Wo ist der religiöse Kern, um welchen eine Kirche anschießen könnte? Sehen wir das Glaubensbekenntniß der leipziger allgemeinen Versammlungen (sächsische Vaterlandsblätter 1845. Nr. 52. Beilage), so enthält es in seinen Lehrbestimmungen die Grundsätze eines bescheidenen christlichen Rationalismus; dieser scheint das vorherrschende Element der ganzen Bewegung zu seyn, und es ist zu bezweifeln, ob die dogmatisch-strengeren, den evangelischen Symbolen näheren Bekenntnisse von Berlin und Elberfeld (berl. allg. Kirchenz. 12. April 1845) die Wage auf eine andere Seite zu neigen im Stande seyn werden. Jener Rationalismus ist, das dürfen wir uns nicht verhehlen, die verbreitetste — nicht gerade Ueberzeugung, aber — Voraussetzung unter unsern sogenannten Gebildeten; es ist die unsichtbare Kirche Kant's und Schiller's, deren Meinung er formulirt; ob diese aber je zu einer sichtbaren Kirche sich verdichten werde und könne, steht freilich sehr dahin. Ein Merkmal, das alle bisherigen Kirchengemeinschaften, ja alle Religionen auszeichnet, fehlt hier ganz oder ist wenigstens so schwach vorhanden, daß man es nicht entdeckt, das ist die Heilsbegierde. Sie ist die menschliche Quelle jeder Religion, der falschen wie der wahren; aus ihr fließt sowohl die Glaubenskraft als der Fanatismus, und die eigenthümliche Innigkeit, womit der religiöse Mensch oder Verein an seinen Dogmen festhält, der Eifer für ihre Verbreitung, der Schmerz über ihre Verletzung, dieß Alles hat seinen Grund weit weniger in der Einsicht

oder Meinung, daß sie verstandesmäßig sind, als vielmehr darin, daß sie ihm als Ausdruck für die Art und Weise gelten, in welcher er sich mit Gott versöhnt fühlt. Ohne jene Heilsbegierde und ohne das Bewußtseyn der Versöhnung kann ein Mensch oder Verein wohl Bruchstücke der Religion haben, aber er ist noch nicht in ihr Wesen eingedrungen, sie ist nicht seine Mitte geworden, und wo die Religion nicht diesen Ort einnimmt, da kann zwar eine Gemeinschaft seyn, welche auch Religion hegt, aber es ist noch keine Kirche. Eine neue Kirche entsteht nur durch Oeffnung eines neuen Heilsweges. So lehrt die Geschichte der Reformation: der römische Weg war der durch Werke, Heilige, Bilder, Reliquien, Priester, Ablaß; der evangelische wurde der durch den Glauben, also durch eine Verinnerlichung des Suchens Gottes, durch Abstreifen äußerer, sinnlicher Heiligthümer und Rückzug auf geistiges Heiligthum. Soll nun die deutsch-katholische Bewegung sich kirchlich verwirklichen, so müssen die von Rom sich Lossagenden entweder auf den Weg der evangelischen Kirche treten — und dieß thun das berliner und das elberfelder Bekenntniß — oder sie müssen, um auch über unsere Kirche hinauszukommen, einen neuen Schritt zur Vertiefung des Heilsweges versuchen, indem sie, was unser Bekenntniß und das ihm zu Grunde liegende Bewußtseyn der Versöhnung noch Aeußerliches und Vergängliches an sich haben möchte, nicht bloß negirend und rationalisirend, sondern durch eine noch innerlichere Position zu überwinden streben. Hierzu jedoch sehen wir vor der Hand noch keinen Anfang. Man mißverstehe das hier Gesagte nicht. Es soll den Deutsch-Katholischen nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß sie noch ein unbestimmtes Dogma haben, unsicher in ihren Lehrsätzen sind: keine Kirche fängt mit dem fertigen Dogma an, dieses ist erst der Reflex ihrer inneren Zustände, die sich nicht auf einmal ordnen und klären können; man wird ihnen selbst

die merklichste Unsicherheit, die über die Person des Erlösers und das Verhältniß der Trinität, nicht allzu hoch anrechnen dürfen, und wenn es Menschen thun, so mögen die Deutsch-Katholischen immerhin sich getrösten, daß ihnen dieser ihr Fehler im Himmel geringer angeschlagen werde, als auf Erden ein Zweifel an diesseitigen Autoritäten. Aber wenn man vernünftigerweise bei ihnen noch keine Dogmatik suchen darf, so muß man doch nach dem punctum saliens der kirchlichen Gemeinschaft fragen, und hiervon ist für denjenigen, der nach geschichtlicher Analogie urtheilen will, noch nichts zu entdecken. Aber woher dann doch die rasche Zunahme der neuen Gesellschaft? — Wir wollen daraus, daß die Bewegung in Süddeutschland bis heute noch ganz wenig Anklang gefunden hat, keine Instanz bilden, aber wir fragen dagegen: Wer ist bisher hauptsächlich beigetreten? und welcher Geist hat sich hervorgethan? Es sind Begeisterte für Licht, Recht und Vaterland; in ihren Reden und Schriften wiederholen sich die in gewissen Kreisen sehr populären Ausdrücke und Wendungen, aber einen wesentlichen, von dem christlichen Geistesleben kaum trennbaren Ton vermissen wir fast durchaus — den gedämpften, tiefen Ton des Ernstes, statt dessen droht die laute Musik der Festessen und Toaste die Herzen zu verwirren und zu verflachen. Das ist nicht der Boden, auf welchem Kirchen entstehen, und es liegt viel daran, daß die Urheber der Bewegung durchdringen in ihrem Bemühen, dieser Verirrung Meister zu werden; wo nicht, so läuft am Ende Alles auf einen fröhlichen Klubb hinaus, etwa einen lebenslustigen Antipapstverein, der es nur eben so lange treiben wird, als die Becher schäumen und die Leute bei guter Laune sind. Solcher Vereine hat es zur Zeit der Reformation auch gegeben, sie haben wohl auch dazu beigetragen, daß die Bewegung allgemeiner, rascher wurde, aber bauen halfen sie nicht, ihre meisten Mitglie-

der sind muthlos, müde oder grämlich geworden, als der Ernst anging. Denn die Wassertaufe des Johannes ist wohl im Stande, dem Messias Jünger vorzubereiten, aber der Wein macht, daß die Leute ihr Heil vertrinken und — verschlafen. Unbegreiflich ist es, wie auch Protestanten dazu mithelfen mögen, den Anfängen der Bewegung diesen Strick zu legen. Ist diese Bewegung wirklich der Anfang einer Kirche, dann muß man ihr vielmehr nahe legen, daß sie alle Ursache habe, ernst zu seyn; denn es ist noch nie eine Kirche etwas geworden als durch Trübsal und Verfolgung hindurch, und nicht an wohl besetzten Tafeln, sondern in Kerkern wird die Taufe erlangt, die zur Führung eines neuen Namens berechtigt. Gewönne also das fröhliche Element die Oberhand, dann wäre es in wenigen Monden mit Allem aus. Aber auch ohne dieses, wenn nur eine auf beschränktere, oben liegende Gedanken gerichtete Begeisterung das Wort behielte, so brächte sie es zu keiner Kirche, sondern nur zu einem Vereine, da Mitglieder ab- und zugingen, je nachdem sie in das Stadium der entsprechenden Geistesrichtung und Stimmung ein- und wieder austräten. Ein bekannter Mann hat vorlängst geschrieben, unser Christenthum sey eine Religion für Weiber und Sclaven. Er hat recht gesehen, obwohl unrecht gesprochen. Das Christenthum ist wirklich für Mühselige und Beladene, für die Schwachen, Armen, Gedrückten, Schiffbrüchigen unter den Menschen zu allermeist, und eine Kirche bedarf wohl den größeren Theil ihres Raumes und ihrer Geisteskraft für diesen vor der Welt unscheinbaren Theil ihrer Genossen. Darum fragen wir die Deutsch-Katholischen mit Recht, oder billiger, wir laden sie ein, sich selbst die wichtige Frage vorzulegen, ob sie auch wirklich Raum haben für die Armen und Elenden, vornehmlich aber für die verwundeten Gewissen, für die um ihre Seligkeit Bekümmerten? Denn es hilft nicht, mit Rom sich auseinandergesetzt zu haben und

mit dem Papste fertig zu seyn, man muß mit Gott und mit dem Himmel ins Reine kommen. Das Leben eines Menschen bewegt sich nicht immer in der Höhe des Verstandes und der Begeisterung, es sinkt auch in tiefere, dunklere Regionen ein; auf die trunkenen Augenblicke, wo man dem Weltgeiste näher ist, folgen Zeiten, wo der Gottesgeist dem Menschen nahe tritt, wo der Mensch an seinem Ursprunge sich angefaßt fühlen und in klarster Nüchternheit sein Selbst erkennen muß. Daß hierfür die deutsch-katholische Gemeinschaft Rath und Trost habe, wenigstens suche, wollen wir nicht schlechtweg verneinen, aber Beweise haben wir noch nicht dafür, und so lange es hieran fehlt, fehlt es an der vollen Berechtigung zu glauben, daß hier eine Kirche sey; und viel eher muß man voraussetzen, daß die durch die gegenwärtige Bewegung der römisch-katholischen Kirche entfremdeten ernsteren Gemüther in Bälde der evangelischen Kirche und ihrem Heilswege sich zuwenden, die übrigen aber, durch den Zug der Wahlverwandtschaft mit einem Theile protestantischer Rationalisten von der leichten Art vereint, eine Zeitlang noch in Vereinen und Blättern von sich reden und dann in schnelle Vergessenheit sinken werden.

Ein anderer Punkt, welcher bei der Frage nach der Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft zur Sprache kommt, ist die Persönlichkeit der Stifter. Sollen wir auch hierüber offen von der Sache reden, so vermögen wir zwar nicht denjenigen beizustimmen, welche Ronge und seine Freunde nicht theologisch genug finden; denn eine Kirche fängt nicht nothwendig mit Professoren an, die Gelehrsamkeit kommt erst später, wenn eine Geschichte da ist; jene dürften noch weniger Theologen seyn, sie könnten dennoch religiöses Leben verbreiten; auch gibt das A. und N. Testament deutliche Lehre genug über Werth, Schranken und Gefahren des Schriftgelehrtenthums. Etwas Anderes aber ist, ein Gelehrter, d. h. mit

der Kenntniß des Wissenschaftlichen auf dem Laufenden seyn, etwas Anderes, die Bewegungen der Geister im eigenen Geiste gesammelt und durchgearbeitet haben. Jenes kann fehlen, wo aber dieses fehlte, da wäre wiederum ein Hauptkennzeichen des wirklich und bleibend Neuen nicht vorhanden. Man denke an Luther! Er war nicht bloß ein Begeisterter für sein Vaterland und für die Freiheit, auch nicht bloß aufgeklärt hinsichtlich der religiösen Vorurtheile in seiner Kirche, sondern er hatte den Weg, welchen diese Kirche als den zum Heile führenden bezeichnete, selbst versucht, in strengen Büßungen nach Frieden für seine Seele gerungen. So kam es, daß er den Irrthum praktisch in sich selbst überwand durch manchen schweren Kampf, ähnlich hierin dem Apostel Paulus, der auch mitten durch das Judenthum und dessen Gesetzes- und Schriftheiligkeit hindurch den Weg zum Christenthume für sich und Andere gebrochen hat. Stellen wir nach solchen geschichtlichen Vorgängen unsere Forderungen an die Männer, welche unserer Zeit einen neuen Stoß geben sollen, so dürften es keine Solche seyn, die etwa bloß verneinend zu den Dogmen und Heilsübungen, sey es der katholischen oder evangelischen Kirche, sich verhielten, auch nicht Solche, die mit unserer modernen Philosophie und allen socialen Tendenzen der Neuzeit entweder obenhin Freundschaft geschlossen oder im Gegentheile sie schlechtweg von sich gewiesen hätten, sondern ein Mann, der wirklich einen Fortschritt bringen soll, der muß seinen Weg mitten durch Alles dieses hindurchgenommen, es muß in ihm gekämpft, in diesem Kampfe muß sich sein Geist geläutert, er muß aus demselben eine neue geistige Beute seinen Zeitgenossen gebracht, wir sagen nicht, daß er das alte Heiligthum müsse weggeworfen, aber im alten muß er neue Quellen eröffnet haben. Man denke, welche Schätze aus der Schrift erhoben worden sind durch die und seit der Reformation! Eine

wirklich neue Reform wird auch wirklich neue Schätze entdecken, aber dieses geschieht nur durch persönliche Einigungen mit dem Geiste der Schrift; nur innerlich durchläuterte Menschen bringen eine Mehrung des Lichtes; es reicht nicht zu, daß Einer die in seiner Zeit leuchtenden Funken sich zueigne, daß er aus dem allgemeinen Vorrathe, welchen der Markt des Lebens bietet, sich seine Lampe fülle und Andern freundlich damit leuchte; ein frischer Lichtquell ist zu entdecken. Nun sieht man wohl, daß gutmeinende, verständige, moralische, selbst religiös-belebte Persönlichkeiten noch keine reformatorische Persönlichkeiten sind; denn um das, was in der Zeit von Brauchbarem und Tüchtigem zu Tage liegt, sich anzueignen, bedarf es etwa nur des offenen, redlichen Sinnes, aber um Lebenselemente auszusäen, Nahrung für weitere Kreise und kommende Geschlechter, dazu bedarf es eines reichen Fonds von Kraft und Licht, den man bis jetzt wenigstens innerhalb der deutsch-katholischen Bewegung noch nicht wahrzunehmen vermocht hat. Es fehlt an einer vordringenden Persönlichkeit, eben so wie es an einem durchschlagenden Principe fehlt. Und dieses gibt allerdings ein starkes Vorurtheil zu Ungunsten der Bewegung, ein weit stärkeres, als der gewöhnliche Einwurf, daß auch manche obscure oder zweideutige Namen sich zu der Bewegung herandrängen; denn dieß zu verwehren, liegt nicht in der Macht der Besseren, und man muß sehr unbekannt mit der ersten Geschichte der Reformation, ja des Christenthums selbst seyn, wenn man daraus im Ernste eine Instanz gegen die entstehenden Gemeinden bilden will. Bei jedem Winde fliegt Spreu auf; die Zeit des Sichtens wird schon kommen.

Im Bisherigen haben wir nun allerdings wenig Ursache zu sanguinischen Erwartungen für die deutsch-katholische Bewegung entdecken können. Wenden wir uns nach einer andern Seite, so erblicken wir in den allge-

meinen Grundsätzen und Bestimmungen, wie sie in Leipzig aufgestellt worden, neben den dogmatischen Sätzen eine bereits ausgebildete Verfassung von großer, aber dennoch gemäßigter Freisinnigkeit. Die Gemeinde wählt ihre Geistlichen und ihren Vorstand selbst (leipziger Grundſ. Nr. 28.); die Geistlichen müssen jedoch Theologen seyn (ebendas.) und ihre Anstellung ist unwiderruflich (Nr. 30.). Sie wird vertreten durch das alljährlich am Pfingstfeste gewählte Aeltestencollegium, dessen Mitglied, aber nicht Vorstand der Geistliche ist, welchem in allen geistlichen Angelegenheiten das erste und letzte Wort, immer aber nur die letzte Stimme zukommt (Nr. 31—33.). Die Gemeinde selbst aber, als die einzige Inhaberin der Kirchengewalt, behält sich das Recht zu Abänderungen aller dieser Bestimmungen vor, unter freiwilliger und bedingter Unterordnung an die allgemeine Kirchenversammlung (Nr. 34—35.). Diese Versammlung besteht aus den Abgeordneten der einzelnen Gemeinden, deren Zahl unbeschränkt, immer aber nur zu Einer Stimme befugt ist (Nr. 36—39.). Unter den stimmfähigen Abgeordneten müssen wenigstens zwei Drittheile Laien seyn (Nr. 40.), und die Beschlüsse sind nur Vorschläge, welche erst durch den Beitritt der Mehrzahl der einzelnen Gemeinden allgemeine Gültigkeit erlangen (Nr. 41.). Der Ort der Versammlung soll wechseln und jedesmal ein Vorstand gewählt werden (Nr. 45. 49.). Alles wird öffentlich verhandelt und so ausführlich als möglich gedruckt (Nr. 50.). Nimmt man hinzu, daß in den Nachmittagsgottesdiensten auch Laien mit Genehmigung des Gemeindevorstandes erbauliche Vorträge halten dürfen (Nr. 19.), und daß für zeitgemäße Abänderungen freier Raum gelassen ist (Nr. 51.), so wird man gestehen müssen, daß hier das Vorbild einer freisinnigen und gleichwohl gegen Radicalismus sich wahrenden Kirchenverfassung aufgestellt, zugleich auch, daß von dieser Seite etwas gebo-

ten sey, was auf die Angehörigen der evangelischen Kirche einen sehr starken Reiz ausüben könnte; denn die traurige Beschränktheit und Beschnittenheit unserer Verfassungsformen dürfte manchem das Bleiben entleiden, wenn es nur einen Schritt kostet, um aus den Schranken heraus ins Freie zu gelangen.

Dieses Freie der Verfassung, so wie das, daß gegenüber von Andersglaubenden alle Engherzigkeit abgestreift und auf die thätige Christenliebe der Hauptnachdruck gelegt ist (Nr. 14. 24.), muß nothwendig in die eine Wagschale geworfen werden, wenn man in der andern seine Bedenklichkeiten hinsichtlich der sonstigen Mängel niedergelegt hat; und man darf sich nicht die Frage verbergen, ob es etwa der Wille Gottes seyn möchte, nun auch eine Gemeinde auf diesem Wege zu bauen, daß zuerst die äußere Freiheit gesichert, der freie, weite Sinn befestigt, und von hier aus dem Geiste aufgegeben wäre, nach den inneren Heiligthümern, nach den füllenden Gedanken sich den Weg zu graben. Denn ohne das Hinzukommen dieser allerdings ist ein freier Verein nur ein Spielwerk; man kommt zusammen, verbringt die Zeit mit Wählen, Statutenmachen und Statutenändern und zuletzt ist nichts gethan. Aber eine Kirche, worin Jeder gleich berechtigt, Jeder also auch zu gleichem Interesse angetrieben ist, wo der Einzelne weiß, daß seine eigene Sache im Ganzen mitbegriffen ist, mitwirkt, bietet sicher der Veranlassungen manche, sich ernstlich auch auf das Wesen einzulassen, und ganz besonders muß das Gemeindeleben frischer und inniger zugleich werden, als wo der Erbe gleich einem Kinde unter steter Vormundschaft gehalten und zwischen ihm und den Knechten kein Unterschied ist. Man darf übrigens die Selbstbeschränkungen, welche sich die Gemeinden auferlegt haben, so wenig ihrer sind, auch aus dem Grunde nicht übersehen, weil diese, wie namentlich die Unwiderruflichkeit der Predi-

geranstellung mit beweisen helfen, daß die Beschuldigungen des Radicalismus, Communismus u. s. w., womit die Gegner den Regierungen Schrecken einzujagen und Gewaltmaßregeln hervorzurufen suchen, keinen Grund haben. Bis jetzt wenigstens berechtigt die deutsch-katholische Bewegung zu solchen Vorwürfen nicht, und sollten wir je zu diesem Versuch einer Reformation auch einen Bauernkrieg haben müssen, so weiß man ja wohl, daß er von andern Lagern aus geschürt würde. Auffallen muß es aber dennoch, daß in den leipziger Bestimmungen neben der Kirchenfreiheit von der Kirchenzucht gar keine Rede ist. Es ist das freilich ein zarter Punkt und derjenige Liberalismus, auf dessen Grundlagen die neue Verfassung ausgeführt ist, hat bis jetzt sich noch nicht so weit entwickelt, um den nothwendigen Zusammenhang zwischen Zucht und Freiheit gehörig zu würdigen; er wird jedoch, sobald er irgendwo sich verwirklicht, auch die Erfahrung machen, daß ein religiöses Gemeinwesen zur Wahrung der Sittlichkeit noch anderer Anstalten bedarf, als welche die nothwendig äußerlich bleibenden Maßregeln des Staats und seiner Polizei bieten. Die Kirche ist nicht nur eine Anstalt zur Versühnung, sondern auch zur Bekämpfung der Sünde, und besonders eine neue und eine durch die Freisinnigkeit ihrer Maximen so sehr anlockende Kirche muß darauf gefaßt seyn, daß unter den ihr Zuströmenden auch solche sich befinden werden, welche die Freiheit zum Deckel der Bosheit machen und die Gelegenheit wahrnehmen, um unter einer neuen Firma der Frivolität zu huldigen. Will sie sich also nicht bloßstellen, ihren guten Namen sammt ihrem inneren Halt einbüßen, so muß sie, so weitherzig sie gegenüber den religiösen Ansichten seyn mag und gerade um so mehr, auf Zucht und gute Sitte bei ihren Mitgliedern halten, und vielleicht ist dieß die erste Probe ihrer Dauerhaftigkeit, wenn sie nun anfängt, ihr Augen-

merk hierauf zu richten; denn hier ist die Klippe der Popularität und der Punkt, wo der Zeitgeist schnell sich abwenden oder noch mehr sich entgegenstellen wird, hier aber auch der Punkt, wo es sich zeigen muß, ob eine Gemeinschaft der wahren Freiheit ergeben und würdig sey oder nicht. Die Dogmen des praktischen Christenthums sind invariabler, als die des theoretischen, und man kann nur unter der Bedingung in diesen nachgeben, wenn man um so fester auf jenen fußt. Zwar müssen wir offen eingestehen, daß die bisherigen Kirchen wenig Ursache haben, in dieser Beziehung unbillige Anforderungen an eine neue Kirche zu machen — die unsrige nicht, weil sie die Schlüsselgewalt einseitig ans Predigtamt gebunden und endlich an die Staatsbehörden verloren hat, die katholische nicht, weil ihr Priesterstand bei jeder neuen Lebensregung seine Macht schnell wieder im Streite mit der andern Confession und für das Specifischrömische zu vergeuden das Schicksal hat, und überhaupt ist durch die Vermengung der Aufsicht über die Glaubensreinheit mit der über die Sitten, des Verketzerns mit der Zucht die letztere verdächtig und in hohem Grade schwierig geworden — eine empfindliche Strafe der Kirche für die Sünden ihrer Lehrer und Leiter —; aber nur um so gewisser müssen wir an eine neue Kirche die Anforderung stellen, daß sie, wofern sie wirklich der Gesellschaft dienen und zur Förderung eines bessern Lebens mitwirken will, in einen entschiedenen Kampf nicht bloß mit der künstlichen Finsterniß dieses und jenes wieder aufgefrischten Aberglaubens, sondern mit der wirklichen der Sünde und mit der herrschenden Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit der Sitten trete, daß sie ein ernstes Trachten nach der Verwirklichung des Reiches Gottes zur Gesellschaftspflicht mache. Hierfür ist sie verantwortlich; denn dogmatische Principien aufstellen, ist nicht Jedermanns Sache, große Männer werden gesendet, nicht ge-

macht; aber das Sittliche ist das allgemein Verständliche, unabhängig vom Genie; es liegt so im Geiste, daß jeder Mensch und jede Gesellschaft durch ihren Entschluß es zu heben und zu pflegen vermögen, und Eroberungen, welche auf dem Gebiete der äußeren religiösen Freiheit gemacht werden, versprechen nur dann eine Dauer, wenn sie Hand in Hand mit der Ausdehnung innerlicher Herrschaft des Geistes über das Fleisch gehen.

Fassen wir alles bisher Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes: die sogenannte deutsch-katholische Kirche ist bis jetzt ein Verein von deutschen Katholiken (denn die etlichen Protestanten kommen vor der Hand wenigstens nicht in Betracht), welche durch eine an sich berechtigte Reaction gegen die Uebertreibungen der in ihrer Kirche gegenwärtig vorwiegenden ultramontanen Richtung sich von dieser Kirche losgesagt und nun den kirchengeschichtlich-neuen Versuch gemacht haben, auf den Grundlagen eines gemäßigten Rationalismus in der Lehre und eines consequenten, jedoch vom Radicalismus sich frei haltenden Liberalismus in der Verfassung ein eigenes Kirchengebäude aufzuführen. Vorerst sind die Umrisse gegeben, die äußeren Wände errichtet; die innere Ausstattung ist noch unbestimmt; darüber zwar sind die Bewohner entschieden, was sie nicht wollen, aber es fehlt ihnen noch an einem das positive Wollen leitenden Princip ebenso, wie an solchen Persönlichkeiten, durch welche Gedanken und Gesellschaft ihre eigenthümliche Gestalt erlangen; es ist ein Kreis vorerst ohne eigentlich treibenden Mittelpunkt.

Es ist noch zuletzt das Politische und Rechtliche zu besprechen, das Verhältniß der deutsch-katholischen Kirche zum Staate, d. h. zu den Regierungen. Da in dem Reformationsrechte derselben die Befugniß liegt, eine neue religiöse Gemeinschaft entweder gar nicht aufkommen zu lassen oder bloß zu dulden oder ihr die Rechte

und Freiheiten der bereits anerkannten Kirchen in geringerem oder höherem Maße zukommen zu lassen, und da, wie die Dinge dermalen in Deutschland stehen, die Regierungen theils von freien Stücken, theils durch den Gang der Ereignisse zu confessionellen Rücksichten geneigt sind, so war leicht vorauszusehen und ist auch schnell genug eingetroffen, daß in einem Theile der Territorien die neue Richtung gänzlich verboten werde, und je nach dem Grade, in welchem die römischen Interessen auf die Maßnahme einer Regierung einwirken, wird diese zuletzt die schärfsten Gesetze und Strafen gegen diese Bewegung in der katholischen Kirche aufrufen. Ob mit Recht oder nicht, darüber nützt nichts zu streiten. Der §. 16. der Bundesacte sagt zwar: „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen," er nennt mit Absicht nicht die drei, sondern redet allgemein von Parteien; aber dieß thut er nur, um den kleineren Anhängseln der protestantischen Kirche — den Herrnhutern, Mennoniten u. s. f. — die Wohlthat der Duldung zukommen zu lassen, an eine katholische Secte war dabei nicht gedacht; sonst hätte wenigstens gewiß Oesterreich nicht die jetzige Fassung des Artikels veranlaßt (vergl. Klüber, Acten des wiener Kongresses, Bd. II. S. 5. 365. 401., und Klüber, Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des wiener Congresses, S. 249 ff.). Für eine katholische Secte ist in der deutschen Gesammtverfassung, so wie in den Verfassungen der einzelnen Länder so wenig vorgesehen, daß hier eben nur aus den allgemeinen Grundsätzen, von welchen die Regierungen geleitet werden, das neue Verfahren geschöpft werden wird. Insofern wird die deutsch-katholische Bewegung, wenn und je mehr sie Stand hält und sich ausbreitet, recht dazu dienen, die Herzen kennen zu lehren. Sie wird in jedem

Lande, wo die Freiheit der Gewissen geachtet wird, wenigstens geduldet werden. Ihr absolutes Verbot wird ein Zeichen seyn, daß der Staat noch oder wieder auf veraltetem Standpunkte steht. Weit wichtiger ist die Frage, in welchem Grade jene Duldung stattfinde, ob sie bis zur Anerkennung der neuen Religionspartei als einer kirchlichen Corporation sich erhebe und ob etwa eine protestantische Regierung recht und wohl thue, sie aus confessionellen oder politischen Gründen ebenso zu begünstigen, wie eine streng-katholische sie verfolgen zu müssen glaubt. Und hier sey aufrichtig gestanden, daß wir jenes Letztere nicht zu billigen vermöchten. Es widerstreitet entschieden dem Geiste unserer evangelischen Kirche, auf irgend andern als den geradesten Wegen der katholischen Kirche entgegenzutreten, und nicht einmal die schweren Beleidigungen, welche uns in der letzten Zeit widerfahren sind, nicht die bündigsten und selbst thatsächlichen Erklärungen, daß es auf Vernichtung des Protestantismus abgesehen sey, sollten uns hierin andern Sinnes machen. Was würde es auch helfen? Religion und Politik sind ohnehin am besten in gemessener Entfernung; vollends aber einer Kirche, wie die deutsch-katholische, die noch zu keinem festen, klaren religiösen Principe vorgedrungen ist, müßte es durch Einmengung der Politik nur noch schwerer werden, sich zu orientiren, und sie würde obendrein dasjenige, was ihr entschiedener Vorzug ist, ihre freie Verfassung, einbüßen, sobald sie um den Preis der Begünstigung in ein ähnliches Verhältniß zu den Regierungen träte, wie dasjenige ist, dessen Schranken zu erweitern die evangelische Kirche gegenwärtig sich bemüht. Wer wirklich der neuen Bewegung Fortgang, d. h. nicht nur Ausbreitung, sondern innere Consolidirung wünscht, der muß sie mit sich selbst ins Reine kommen, durch sich selbst fortschreiten lassen. Und wenn die Führer derselben wissen, was sie wollen, so können sie auch vor der Hand nichts weiter verlangen, sie würden

sonst, indem sie mehr erlangten, zuletzt mehr verlieren. Denn wird die Sache politisch, so ist ihr Schicksal entschieden: die Politik begünstigt die Bewegung, um von Rom wieder mildere Grundsätze gegen die protestantischen Regierungen und strengeres Ansichhalten der Jesuiten herauszuschlagen, und Rom willigt ein um den Preis — der Unterdrückung jener Bewegung. Was ist dann gewonnen? Ruhe für ein paar Jahre, ein Waffenstillstand, an dessen Ende die Politik, abermals um einen aufgeopferten Bundesgenossen ärmer geworden, den Kampf von Neuem zu bestehen hat. So war es schon mehrmals in Deutschland; es würde ganz ebenso wiederkommen. Wenn die protestantischen Regierungen diese Bewegung positiv begünstigten, was manche Sanguiniker unter uns nicht erwarten können, so würden sie ihr nur schaden; denn sie würden sie hindern, ihre eigene Kraft zu entwickeln, und wenn die Anhänger der neuen Partei bereits mit Bitten um Besoldungen und Kirchenfonds die Regierenden angingen, wenn überhaupt diese Kirche eine volle Aussteuer vom Staate verlangte, ehe sie auch nur Zeit gehabt, sich über ihre ersten Anfänge hinaus zu entwickeln, so wäre dieß nicht anders zu erklären als aus einem völligen Verkennen des Weges, auf welchem Kirchen entstehen und groß werden.

Was soll aber geschehen? Offenbar passen die alten Unterschiede, welche das Kirchenrecht über die Geltung einer aufkommenden Religionspartei annimmt, für den vorliegenden Fall nicht recht; sie sind überhaupt und gerade in der wichtigsten Beziehung nicht mehr praktisch. Wollte z. B. eine Regierung ihre Duldung einschränken auf die devotio domestica simplex oder qualificata, was wäre gewonnen? So lange man nicht der Presse verbietet, von der neuen Bewegung zu reden, wird doch überallhin Kunde und Einladung gelangen, und es wäre wahrhaft lächerlich, die Gottesdienste der Partei auf

Privatandachten zu beschränken, während aller Welt auf den Dächern davon gepredigt würde, Kanzeln zu verweigern, während die Zeitungen das Lehramt reichlich verwalten. Der Staat kann, ohne sich einer Gewaltsamkeit schuldig zu machen, die öffentliche Besprechung, den öffentlichen Gottesdienst und die berathenden Versammlungen der Deutsch-Katholischen nicht unterdrücken, und er muß es den einzelnen Gemeinden der älteren Kirchen überlassen, ob sie ihre heiligen Gebäude für gottesdienstliche Zwecke der neuen Partei zum Gebrauche anbieten. Er kann dieser auch nicht wehren, das heilige Abendmahl unter sich zu feiern. Ein bedeutend weiterer Schritt wäre es schon, wenn das Recht zu taufen und zu trauen ihren Religionslehrern überlassen würde: namentlich aus dem Grunde, weil mit jenen Handlungen politische Folgen verbunden sind und also von Seiten derjenigen, welche die Bewegung bekämpfen, zu erwarten ist, sie werden hier eine Handhabe suchen. Rom hat zwar noch nicht gesprochen, aber wenn es überhaupt spricht, so dürfte nach allen Anzeichen eine solche Verdammung der neuen Partei erfolgen, daß ihr auch der Name „christlich" abgesprochen würde. Es ist daher namentlich in denjenigen Ländern, wo Geburt und Ehe nicht aus bürgerlichen Registern, sondern aus den Kirchenbüchern bewiesen werden, Pflicht der Vorsicht, den Deutsch-Katholischen zuzumuthen, daß sie, nachdem der katholische Klerus seine Weigerung erklärt hat, an die protestantische Geistlichkeit so lange sich wenden, bis ihre rechtlichen Verhältnisse auf eine grundgesetzliche Weise in Deutschland geordnet sind. Für die Reformatoren war seiner Zeit die sorglichste Rechtsfrage die nach dem Erbrechte der Kinder von gewesenen Priestern, die protestantisch geworden waren und geheirathet hatten. Je nachdem die Umstände sich gestalten, könnten für alle diejenigen, die sich deutsch-katholisch taufen und trauen lassen, später manche Schwierig-

keiten und Chikanen entstehen. Daß aber protestantische Geistliche vermöge ihres Amtes diese Verrichtungen übernehmen, hat keinen Anstand, vorausgesetzt nur, daß keiner, welcher über die neue Kirche dogmatische Scrupel hat, dazu gezwungen würde. Es ist freilich nur provisorisch; aber die ganze Sache ist noch provisorisch, und da doch, wenn sie sich als eine selbständige nicht hält, die Meisten zu uns fallen werden, und da andernfalls das Verhältniß zwischen unserer und der neuen Kirche kein anderes als ein brüderliches seyn wird, so ist jenes auch das Natürlichste. Mit dem Grade von Anerkennung Seiten des Staates hängt noch ein wesentlicher Punkt zusammen — das Kirchenvermögen. Ist eine Religionspartei bloß geduldet im beschränkten Sinne, d. h. auf stille Gottesverehrung beschränkt, ist sie nicht als Gesellschaft, sondern nur familienweise anerkannt, so kann sie kein Gesellschaftsvermögen erwerben, also keine Armenfonds, keine Grundstücke u. dergl. Würde sie aber als eine christliche anerkannt und es träten ganze Gemeinden oder größere Theile der Gemeinden aus den anderen Kirchen über, dann müßte die Frage, ob sie das bisherige kirchliche Gemeindevermögen ganz oder theilweise mit hinübernehmen, zur Entscheidung gebracht werden. Es ist merkwürdig, daß gerade in unserer Zeit, wo die vernünftige Ansicht, daß die Gemeinden die rechtmäßigen Inhaber ihres localkirchlichen Vermögens sind, wieder angegriffen und die phantastische Lehre, welche Christo, oder die klügere, welche dem Papste das irdische Kirchengut zuschreibt, wieder aufzukommen im Begriffe ist, die Frage selbst praktisch werden muß. Von den Richtern allein ist natürlich hier nicht zu entscheiden; die Staatsmänner müssen vorerst die allgemeinen Verhältnisse feststellen; es liegt im Interesse Aller, daß dieß nur aus höheren Gesichtspunkten geschehe. Glauben wir nun aber auch, daß es Angesichts der vielen Eisenbahnactiencompagnien, die zum Theil

auf weit lockererem Boden stehen, nicht billig wäre, der neuen Partei das Recht, Vermögen zu sammeln, zu verwehren, so wird doch die Frage nach dem Rechte auf das kirchliche Gemeindevermögen mit weit größerer Vorsicht behandelt werden müssen; denn hier handelt es sich nicht um freiwillige Beiträge solcher Theilnehmer und Freunde, die dazu sehen, sondern um ein corpus, das fromme Seelen, Sterbende in ernsten Stunden zu den ihnen heiligen Zwecken zusammengelegt und gemehrt haben, und wenn es erlaubt ist, auf unmoderne Weise zu reden, so darf man ihm keine andere Bestimmung geben, als bis man im Gewissen überzeugt ist, die Verstorbenen aus der Ewigkeit stimmen bei; diese Zuversicht aber hängt ab von dem religiösen Sinne, den die neue Richtung entwickelt, in den sie sich vertieft. Ein voreiliges Zugreifen würde Rechtssinn und Frömmigkeit gleich sehr verletzen, und wir können der neuen Kirche nicht wünschen, daß ihre Anfänge durch Unrecht getrübt werden.

Arm wird also jedenfalls die neue Kirche seyn, und je ehrlicher, desto ärmer. Ein neues Bedenken. Nur die Eine Frage: woher wird sie ihre Geistlichen nehmen? wird sie — die arme — eigene Facultäten oder Universitäten gründen? — Vor der Hand wird sie sich durch übergetretene katholische Priester versorgen, — denn wir wollen uns ja hüten, unsere Candidaten anzutragen — es wird aber eine Zeit kommen, wo sie, wie jede Kirche, aus sich selbst sich vorzugsweise zu ergänzen hat; und diese Zeit wird in dem Falle schnell kommen, wenn, wie es bereits den Anschein hat, Rom und seine Anhänger zu einer milderen Praxis greifen und das Gedächtniß der letzten Ueberschreitungen durch versöhnlicher Männer Klugheit zu verwischen suchen. Sind unsere obigen Bemerkungen über den Gehalt der neuen Bewegung richtig, so wird sie nicht sowohl aus sich selbst als durch die Fehler des katholischen Klerus im Wachsthume erhalten.

Dieß ist eine unsichere Existenz; und auch von dieser Seite muß man eher annehmen, daß sich die neue Bewegung schwerlich halten werde, gerade weil dasjenige, worauf ihr Recht wesentlich beruht, so sehr variabler Natur ist.

So ist eben Alles noch unreif zum Spruche und das ἐπέχειν höchst nothwendig. Wir können uns wohl freuen, daß in der katholischen Kirche selbst eine Reaction gegen das Ultrakatholische eingetreten ist, um ihrer selbst willen wie um unsertwillen, die wir dadurch vielleicht wieder einige Zeit Ruhe haben werden; aber wir können noch nicht mit Zuversicht glauben, daß diese Reaction weiter und zu einer wirklichen religiösen Gestaltung führen werde. Wir können die Freisinnigkeit der gesellschaftlichen Verfassung an der neuen Partei loben, beneiden, aber wir vermissen noch die Gewähr der Freiheit, welche einerseits in kräftigen sittlichen Principien und Anstalten, andererseits auf irdischer Beihülfe, rechtlicher Anerkennung und materiellen Mitteln beruht. Es kann kommen, daß eben durch Verlegenheiten in dieser Beziehung, durch Noth und Verfolgung die Männer, welche zu der Sache stehen, innerlicher, stärker, daß manche tieferen Kräfte geweckt werden, und dieß würde namentlich geschehen, wenn sich die Bewegung nach solchen Ländern verpflanzte, wo sie politisch verfolgt wird. Die Trübsalsprobe muß sie jedenfalls bestehen, um bewährt zu werden. Fängt die Trübsal wirklich an, dann sind auch wir Protestanten verpflichtet, uns der christlichen Brüder thätig anzunehmen; dann dürfen sie auf uns zählen. Vorerst aber haben wir das Bezeugen unserer Theilnahme zu ermäßigen, einmal um des confessionellen Friedens willen, und es ist jetzt die schönste Gelegenheit, zu zeigen, daß es uns ernst damit ist, wir erwerben durch unparteiisches Benehmen neue Rechte, auf ihm und seinen Folgerungen zu bestehen

— sodann damit nicht durch ungehörige Einmischung ein im Werden begriffenes Werk getrübt und Gottes Absichten verhindert werden. Wir können nichts thun, als den Deutsch-Katholischen ein brüderliches Verhältniß anbieten, eben darum auch sie mit brüderlicher Aufrichtigkeit auf dasjenige hinweisen, was ihnen noth thut. Wäre freilich unsere Kirche in einer Lage, daß sie sich als solche aussprechen und handeln könnte, hätten wir in praxi die Freiheit der kirchlichen Verfassung, die uns in thesi zugehört, dann ist nicht einzusehen, wie nicht die von Rom sich Lossagenden am liebsten gerade zu unserer Kirche sich einverleibten, einer Kirche, die zwar dogmatisch strenger in der Thesis, aber in der Praxis weit genug ist, um auch einem minder entwickelten Bekenntnisse einen Ort anweisen zu können. Jetzt aber müssen wir vielmehr wünschen, daß jene für sich zu bleiben die Kraft haben möchten, damit die Idee des selbständigen Kirchenthums, der offenbar die Zukunft gehört, von ihnen, den Armen, repräsentirt bleibe zur Beschämung und Nacheiferung für die alten und reichen Kirchen. Und ebenso müssen wir wünschen, daß unsere Rationalisten, unsere Lichtfreunde sich besinnen, ehe sie mit den Deutsch-Katholischen sich verbinden, und ebenso diese, ehe sie das Bündniß annehmen. Soll etwas Rechtes werden, dann dürfen nicht einseitige Elemente sich zusammenthun; Principien von dauerhafter Wirkung sind von zusammengesetzter Natur, es sind Durchdringungen, neue Einigungen von Gegensätzen, und nicht in der Vermehrung des Flachen, sondern in der Vertiefung liegt die Kraft, durch welche die geistige Welt vorwärts bewegt und in die Höhe gehoben wird.

3.

Die dritte Hauptversammlung
des
evangelischen Vereins der Gustav-Adolphstiftung
in Göttingen
vom 9. bis zum 11. September 1844.

Erzählung, Betrachtungen und Wünsche.
Von
einem Augenzeugen.

Die theologischen Studien und Kritiken dürfen über den Gustav-Adolphverein nicht theilnahmlos schweigen. Der Verein ist freilich zunächst keine theologische, sondern eine kirchliche Thatsache, und zwar eine recht frische, unmittelbar kirchliche; aber was sind theologische Studien und Kritiken ohne kirchliche Thatsachen? Keine evangelische Kirche ohne evangelische Theologie und umgekehrt; kirchliche Praxis und theologische Theorie in lebendigster Wechselwirkung und innigster Freundschaft ist das Stiftungsbekenntniß unserer Zeitschrift. Damit hat sie von Anfang an die Pflicht anerkannt, auch die kirchlichen Erscheinungen und Bewegungen der Zeit in den Kreis ihrer Studien und Kritiken zu ziehen. Diese Pflicht hat sie bisher treulich erfüllt und wohl für manche zeitgemäße theologische Studie und Kritik über kirchliche Erscheinungen Dank geerntet. Aber, wie sie keine Kirchenzeitung ist, keine tägliche Eilpost, so berichtet und bespricht sie auch nicht alles Neueste. Wenn sie auch hie und da schneller hätte hinterdrein seyn können, so muß doch gegen

unbillige Forderungen bemerkt werden, daß jede Zeitschrift in diesem Stücke nicht nur ihren natürlichen Mangel hat, sondern nach ihrem eigenthümlichen Zwecke auch ihr bestimmtes Maß. — Ruhiges, mehr der beruhigenden und belehrenden Vergangenheit, als der stürmisch bewegten und bewegenden Gegenwart, mehr den ewigen Quellen, als den schnell vorüberstürzenden Gießbächen und Gewitterfluthen zugewendetes Forschen, Ueberlegen und Bedenken, kurz jenes edle otium honestum im theologischen Studium und Urtheile, — dieß war von Anfang an der Hauptzweck und der Grundcharakter unserer Zeitschrift und soll es bleiben. Nicht Eile mit Eile, sondern Eile mit Weile!

Der Gustav-Adolphverein hatte, als er noch in primis herbis stand, schon die Signatur einer kirchenhistorischen Größe. Unter diesem Gesichtspunkte hat ihm unser Freund Ullmann schon im vorigen Jahrgange [a]) einige anerkennende und wohlwollend berathende Worte gewidmet. Seitdem ist der Verein nicht nur um ein volles Jahr älter geworden, sondern auch nach Art gesund und kräftig geborener Kinder innerlich wie äußerlich beträchtlich gewachsen. Er hat gerade in seiner dritten Hauptversammlung so in theologischer, wie kirchlicher und nationeller Beziehung eine Krisis bestanden und eine Wendung genommen, wodurch er seine Zukunft auf immer gesichert zu haben scheint. Hat er in seiner ersten, leipziger, und in der zweiten, frankfurter, Hauptversammlung die Epoche seiner Geburt und Taufe gefeiert, so war die dritte hiesige Hauptversammlung die Epoche und Feier seines beständigen Wachsthumes, seiner Lebensbürgschaft. Wohl nur wenige künftige Hauptversammlungen möchten dieser letzteren an epochemachender Bedeutung gleich kommen.

---

a) Jahrgang 1844. Heft 2. S. 548 ff.

Von der verehrlichen Redaction aufgefordert, habe ich es übernommen, von der hiesigen Hauptversammlung einen Zeugenbericht an Ort und Stelle abzustatten. Es geschieht dieß leider etwas spät, zum Theil ohne meine Schuld. Längere und kürzere Zeitungsartikel haben längst die Kunde davon im deutschen Vaterlande verbreitet. Auch der ausführliche, protocollarische Bericht des Boten ist schon in Aller Händen, sammt den betreffenden Actenstücken. Mein Bericht kann also nicht einmal das Verdienst einer größeren Vollständigkeit und Genauigkeit in Anspruch nehmen, sondern nur das Interesse einer bestimmten individuellen Auffassung aus unmittelbarem Erlebniß und nach längerer reiflicher Ueberlegung des Erlebten. Eben deßhalb wird es mir gestattet seyn, mit der Erzählung meine individuellen Betrachtungen und Wünsche zu verbinden.

Ich kann mir nicht versagen, vorerst einen Augenblick bei dem Orte der Versammlung zu verweilen.

Nachdem der Verein zuerst in Leipzig, im gewissen Sinne seiner Geburtsstadt und Metropolis, dann in Frankfurt am Main, beide Male in Mittelpunkten des großen Verkehres, dort zugleich in der Halle des litterarischen Marktes, seine Feierversammlungen gehalten, wählt er zu seiner dritten Versammlung die noch außer dem Eisenbahnnetze liegende, stille und geräuschlose Universitätsstadt Göttingen. Kein freier Verein hatte uns bis jetzt mit seinen glänzenden Versammlungen ehrend besucht; weder der Verein der Naturforscher, noch der Philologen, obwohl der letztere hier am Jubiläum der Universität gestiftet war. Diese, vielleicht schonende, Zurücksetzung hat ihre mancherlei Ursachen gehabt, gerechte und ungerechte, lautgewordene und verschwiegene. Ob diese Ursachen nie aufhören sollen? Um so mehr müssen wir den Männern des Gustav-Adolphvereins Dank sagen, daß sie in freundlicher Anerkennung, daß unser Land und be-

sonders unsere Gegend, — ihrer sonst verborgenen vereinsfreudigen und kundigen Landpfarrer nicht zu vergessen, — sich vor vielen anderen mit besonderem Eifer zu dem Vereine bekannt hat, — unsere stille, mittellose Stadt zum dritten Versammlungsorte gewählt haben, ohne sich von der neueren Verstimmung gegen uns abhalten zu lassen. Man hat dieß hier von Anfang an dankbar anerkannt. Und wie daraus das eifrige Bestreben aller hiesigen Behörden und Einwohner hervorgegangen ist, den ehrenden Gästen den festlichen Aufenthalt bei uns so angenehm als möglich zu machen, so haben wir auch die Genugthuung gehabt, daß Mancher unverstimmter und vorurtheilsfreier, ja wohlwollender und anerkennender von uns gegangen ist, als er gekommen war.

Kein Verein bewegt durch seine Generalversammlungen so das innerste ganze Volksleben, wie der Gustav-Adolphverein. Die anderen, mehr oder weniger particulären, wissenschaftlichen, künstlerischen, gewerblichen Vereine erregen eben nur ihre ganz besonderen Lebenskreise in den Orten und Gegenden, wo sie sich versammeln. Jener, obwohl nicht ohne ein gewisses Parteiinteresse, erregt, wo er sich versammelt, weit und breit Alle, selbst das unterste Volk, in der gemeinsamen und gemeinverständlichen religiösen und kirchlichen Lebenssphäre. Schon in dieser Beziehung sind die Generalversammlungen des Gustav-Adolphvereins von nicht zu berechnender Wichtigkeit. Der evangelische Bürger und Bauer, der sonst von der evangelischen Kirche eben nur eine örtlich beschränkte Anschauung hat, nur an seinem Kirchthurm etwas von ihr sieht und von seinem Pastor etwas von ihr hört, und dieß — wie kümmerlich oft! — hört und sieht in dem versammelten Vereine einmal etwas von der großen, Stämme und Völker verbindenden Gesammtheit der evangelischen Kirche und bekommt dabei von ihrer stillen geistigen Größe ein, wenn auch dunkeles, doch unvergeßliches Bild und einen Eindruck, den

er sonst nicht empfangen kann. Confuse Vorstellungen und Gerüchte, wie z. B. hier, es werde Gustav Adolph und der dreißigjährige Krieg gefeiert werden, gehen voran, auch wohl, wo Katholiken mitwohnen, Parteiaufregungen. Aber sehr bald werden die Vorstellungen heller, die Gemüther stiller; die Theilnahme wächst, man fragt und erfährt, und wenn die Geistlichen es verstehen, so können solche Feiertage des Vereins den unmittelbar davon berührten Gemeinden und Gegenden zu den heilsamsten Belehrungen und Erhebungen gereichen. Die Geistlichen selbst gewinnen dadurch etwas, was ihnen weder das akademische Studium, noch etwa Reisen gewähren können, eine unmittelbare, concentrirte Anschauung von den Lebensquellen und Lebensbewegungen unserer Kirche, gleichsam einen statistischen Silberblick, welcher gegen mancherlei Entmuthigungen und Verstimmungen in der theologischen und kirchlichen Welt auf lange Zeit vorhält.

Während noch die Vorbereitungen zum würdigen Empfange getroffen wurden, beschäftigte und spannte die Gemüther besonders die Frage über den Zutritt der preußischen Landeskirche. Man hörte von Verhandlungen des Centralvorstandes mit den versammelten Deputirten der preußischen Provincialvereine in Berlin. Was wird das Ergebniß seyn? Tritt die preußische Landeskirche nicht in den Verband des deutschen Gesammtvereines, so wird dieser zwar fortbestehen, augenblicklich vielleicht durch die vorhandenen Antipathien gegen Preußen zunehmen; an äußerem Verkehre mit dem preußischen Landesvereine wird es nicht fehlen, und bei der Gleichheit des Zweckes selbst nicht an innerer Gemeinschaft; es kann ein Verhältniß werden, wie mit dem Schweizervereine; aber der Dualismus, den die Natur nicht geboten hat, ist ein böses, gefährliches Princip. Die ursprüngliche ideale Bedeutung des Vereins, das edle Stiftungsbewußtseyn, daß das evangelische Deutschland Ein Mann in ihm sey, ist auf immer verlo-

ren und damit eine durch Gottes Gnade geöffnete Quelle einer besseren kirchlichen Zukunft bald nach ihren ersten Strömungen wieder verstopft. Man täusche sich nicht! Immer von Neuem abgewiesene Gnadenwinke Gottes an die Kirche und Nation, den drohenden bösen Mächten der Gegenwart und Zukunft gegenüber alle inneren Spaltungen und Eifersuchten aufzugeben, haben hinter sich die gerechte Strafe einer immer tiefer und verderblicher werdenden Zersplitterung. — Welch eine schöne Aussicht dagegen in die Zukunft des Vereins, wenn die ganze preußische Landeskirche hinzutritt! Ja, schon in der Gegenwart, wie viel Hemmung und böse Störung wird dadurch beseitigt werden! Der Verein, hörte man, habe in höheren Kreisen mancherlei politische und kirchliche Verdächtigungen erfahren. Es gibt immer, besonders in so aufregenden Zeitkrisen, Phantasten der Hoffnung und Phantasten der Furcht. Hofften jene, aus dem Vereine ein neues corpus evangelicorum im demokratischen Style zu machen, so fürchteten diese, was jene träumten. Träume der Furcht und der Hoffnung stecken einander an. Eitle Hoffnung macht eitle Furcht. — Von Anfang an hat der Verein mit klarem Verstande und richtiger Einsicht erklärt, daß er eine rein kirchliche Liebesgemeinschaft zum Dienste der inneren Mission sey und nie etwas Anderes seyn wolle. Aber jene losen Traumbilder reichten den furchtsamen Staats- und Kirchenklugen der Zeit hin, allerlei Verdacht zu schöpfen und umher zu zischeln, woraus denn, wie man hörte, für den Verein hie und da Hemmungen schon entstanden und vielleicht noch mehr zu fürchten seyen.

Unter diesen Umständen war die Kunde, daß die berliner Verhandlungen in den ersten Septembertagen den erwünschtesten Ausgang gehabt und daß der Zutritt der ganzen preußischen Landeskirche so gut wie gewiß sey, — schon das halbe Fest vor dem Feste.

Schon die Hoffnung auf die äußere Erweiterung und die wachsende nationelle Ganzheit des Vereins erregte die heiterste, festliche Stimmung; mehr noch die Aussicht auf die innere Kräftigung und organische Ausbildung durch den Zutritt so vieler lebendigen Glieder der Kirche. Ganz besonders aber erfreute und begeisterte der Gedanke, daß der mächtigste evangelische Fürst Deutschlands mit dem ganzen Gewichte seiner erhabenen königlichen Persönlichkeit und seines edlen Bekenntnisses, gleicherweise der Hort der positiven Kirche, wie der wahren, lebendigen Freiheit in derselben, und der Schirmherr des kirchlichen Friedens im deutschen Volke seyn zu wollen, — in voller Zuversicht sich dem Gesammtvereine anschließe. Wer werde es nun noch wagen wollen, den Verein kirchlich und politisch zu verdächtigen?

Als am Abende vor dem Feste der Ruf durch die Stadt erscholl: die Preußen sind da! da war mir, als hörte ich wieder einen guten Klang aus dem Jahre 1813 und aus den Tagen von Belle Alliance.

Der schöne Bund wurde noch schöner, als in der vorläufigen Versammlung des Centralvorstandes und der Deputirten zur Legitimation der Abgeordneten und Berathung der Tagesordnungen am Vorabende des Festes die preußischen Brüder, Geistliche und Laien aus allen Provinzen von Königsberg bis an den Rhein, den Bischof Neander und den Oberbürgermeister von Berlin, Geheimerath Krausnick an der Spitze, durch den letzteren mit der edelsten Bescheidenheit erklärten, daß sie im Namen der gesammten evangelischen Landeskirche unter völliger Zustimmung ihres Königes und seines Ministers gekommen seyen, um sich als einig gewordene Brüder dem Gesammtvereine anzuschließen, oder vielmehr — mit der Bitte, von demselben aufgenommen zu werden zu dem gemeinsamen und heilsamen Werke, unter so leichten und billigen Bedingungen, daß sie hofften, der völligste Anschluß

werde in der Generalversammlung keine weitere Schwierigkeit finden.

Diese Hoffnung wurde schon an dem folgenden Tage, in der ersten Gesammtversammlung, aufs schönste erfüllt. Man muß aber ein geborener Preuße seyn und im Auslande leben, um die Freude ganz mitzuempfinden über die Art und Weise, wie die preußischen Landsleute so in den Verhandlungen wie in dem übrigen geselligen Verkehre auf das unzweideutigste bezeugten, daß in Preußen die Herzen für das gemeinsame deutsche Vaterland eben so warm und rein schlagen, wie anderswo, und daß die Zeit vorüber ist, — jene traurige, die nie wiederkehren möge, — wo Sonderinteressen, wo Hochmuth und Stolz auf der einen Seite, Mißtrauen, Abneigung und Neid auf der anderen Seite die deutschen Stämme und Brüder oft in den gemeinsamsten Angelegenheiten heillos entzweiten.

Die vorläufige Versammlung diente zugleich zur Anmeldung von etwaigen Anträgen sowohl für die Gesammtversammlung aller Vereinsmitglieder am ersten Tage, als für die engere Deputirtenversammlung am zweiten Tage des Festes. Man wünschte und hoffte mancherlei anregende, weiter förderndeAnträge, aber man fürchtete auch übergreifende und ungelegene. Insbesondere fürchtete man höheren Ortes, die königl. bayerische Abweisung des Gustav-Adolphvereins werde Gegenstand einer Verhandlung werden, bei welcher schwerlich alles Leidenschaftliche, gefährlich Scharfe und Bittere abgehalten werden könne. Wirklich kam auch eine Motion der Art vor. Aber es bedurfte nur weniger Augenblicke, um Alle zu überzeugen, daß in dieser Sache allein würdig und heilsam sey, zu schweigen. Man hat schon gelernt, Festungen durch Umgehen und Ueberflügeln zu erobern. Alsobald wurde einstimmig beschlossen, jeden betreffenden Antrag von vorn heraus abzuweisen, jene bedauernswürdige Sperrung ge-

duldig zu tragen und still zu warten, bis es dem Herrn der Kirche in seiner ewigen Weisheit gefallen werde, dem Vereine die noch verschlossene Thür des edlen bayerischen Franken- und Rheinlandes aufzuthun.

Dagegen schien es schwer, ja unmöglich, Anträge aus dem kirchlichen und theologischen Parteistreite der Zeit von vorn heraus abzuschneiden. Mancherlei Stimmen in den Tagesblättern von rechts und links ließen Parteianträge und daraus entspringende fieberhafte Krisen im Vereine befürchten. Befürchten nämlich in dem Falle, daß der Verein noch zu jung und schwach wäre, um erschütternde Krisen zu bestehen. Sonst nur heraus damit! Im bewegenden Sturme erstarkt die Kraft. Man lasse es auf eine Probe ankommen, wie stark das Kind bereits geworden. Früher oder später muß sie doch bestanden werden. Der Verein ist in das innerste Leben der Kirche schon so tief eingedrungen, daß die Krisis der Kirche schon seine eigene geworden, zum Zeichen seiner erwachsenen Kraft. Wer so dachte, mußte wünschen, daß man das Gefürchtete nicht furchtsam abwehrte, sondern furchtlos herankommen ließ. Bereits war in einzelnen örtlichen Vereinen der Kampf angefangen, hie und da auch schon bestanden. Besser aber, sobald als möglich den Kampf in das Centrum bringen zur Entscheidung einer ordentlichen Schlacht, als auf den einzelnen Punkten der Peripherie in kleinen Scharmützeln die Kräfte verschwenden und die Gemüther erbittern in endlosem Streite. Der Zutritt der preußischen Landeskirche gab dem Vereine ein Gefühl von Wachsthum und Stärke, womit man es wagen konnte, in die Krisis einzugehen. Aber derselbe vermehrte auch die streitenden Elemente im Vereine, und die neu zuströmenden Kräfte brachten zugleich neue Stoffe zu fieberhaften Reizungen. War auf diese Weise die Krisis für die dritte Generalversammlung um so unvermeidlicher geworden, so schien es um so mehr würdig, be-

treffende Anträge ruhig anzunehmen und sich auf die Debatte darüber furchtlos einzulassen.

Der Centralvorstand, von diesem Stande der Dinge wohl unterrichtet, war darauf gefaßt und, wie wir nachher sehen werden, trefflich gerüstet. Die Vorsitzenden baten und beteten in sichtlicher Beziehung auf die bevorstehende Krisis um den Geist der Liebe und des gegenseitigen Vertrauens. Der Herr der Kirche hat dieses Gebet nach seinem Willen nicht unerhört gelassen!

Um die kritische Frage und ihre Verhandlung in der göttinger Hauptversammlung besser verstehen und beurtheilen zu können, vergegenwärtige man sich einen Augenblick den Gang und die Lage der Dinge bis zu jener Versammlung.

Der Gustav-Adolphverein ist in keiner Art aus einem inneren Parteiinteresse hervorgegangen, sondern aus dem unparteiischen, sehr einfachen und klaren Gedanken, daß die evangelische Kirche Deutschlands eben in ihrer nationellen und kirchlichen Ganzheit die angeborene Pflicht und das unvordenkliche Recht habe, ihre irgendwie Noth leidenden Glieder, namentlich Gemeinden deutscher Zunge in der Diaspora, zu unterstützen, sie durch hülfreiche Liebe vor Verfall und Abfall zu bewahren und in der Gemeinschaft der Kirche zu erhalten und zu fördern.

Dieser Gedanke, schlicht und einfach und arglos von D. Zimmermann ausgesprochen, mußte wohl sehr an der Zeit seyn, ihr gleichsam im Blute liegen, sonst hätte er die Gemüther nicht so allgemein und lebhaft bewegen können, daß der Verein, ehe man es sich versah, zur Welt geboren war. Man kann den Verein als einen natürlichen Fortschritt des in der deutschen Nation neuerdings mit besonderer Kraft erwachten Triebes zu freien Vereinigungen ansehen. Die evangelische Kirche, selbst aus dem edelsten und reinsten Geiste freier Vereinigung geboren, konnte bei dem neu erwachten Associationsgeiste am

wenigsten unbetheiligt bleiben. So ist der Gustav-Adolph-verein als ein freier Verein recht eigentlich aus dem Kerne der evangelischen Kirche gezogen, von Anfang an mit der eigenthümlichen Bestimmung, die innere Mission der Kirche in der freiesten und umfassendsten Weise zu verwalten. Die innere Mission aber bezieht sich wesentlich auf die bestehende Kirche, auf die Bewahrung, innere Belebung und Förderung, nicht die Erweiterung derselben, am wenigsten auf Bestreitung und proselytenmacherische Verdrängung anderer bestehenden Kirchen. Als innerer Missionsverein hat der Gustav-Adolphverein keinen anderen Feind, als die Noth und Armuth und Bedrängniß der evangelischen Gemeinden, gleichviel aus welchem besonderen Verhältnisse diese entstanden seyn mögen. Wie er aber nur als Verein der ungetheilten und untheilbaren evangelischen Gesammtheit die innere Mission in ihrem ganzen Umfange und mit der erforderlichen Energie betreiben kann, so müssen auch alle Particularitäten und Differenzen innerhalb der evangelischen Kirche vor seinem großen Liebeszwecke zurücktreten. Diese mögen in ihrer besonderen Lebenssphäre, in der sie entstanden sind, ihr Recht, ihre Nothwendigkeit haben, in dem Gustav-Adolphvereine haben sie kein Recht gegen die heilige Allgemeinheit, Unparteilichkeit und Indifferenz der Liebe, woraus derselbe hervorgegangen ist, womit er steht und fällt. Niemand, außer einigen Eigensinnigen und Verquerten, hat auch in der ersten Begeisterung bei der Stiftung des Vereins daran Anstoß genommen, vielmehr es ganz natürlich gefunden, daß sich derselbe von vorn heraus zu der allgemeinsten und lebendigsten Union der evangelischen Kirchen bekannte. Wer sich indessen die Physiognomie der Gegenwart recht angesehen hatte, mußte erwarten, daß die Bedenklichen, Fürchtenden, Tadelnden je länger, desto weniger ausbleiben würden. Als der Verein sein weites Netz zuerst auswarf, konnte es nicht fehlen, daß allerlei

Fische in dasselbe eingingen. Die Stiftung des Vereins lautet auf die positive evangelische Kirche, ihre ungetheilte Allgemeinheit und Gesammtheit, auf die Gemeinschaft der thätigen Liebe. Es ist aber ein alter, noch nicht geheilter Schaden, daß Viele nur in der Protestation gegen die römische Kirche, nur in der negativen Freiheit von ihr das Wesen der evangelischen Kirche zu haben glauben, ferner, daß Viele sich durch die Werke der Liebe von der Pflicht des Glaubens und durch die Allgemeinheit der christlichen Liebe von der Bestimmtheit des Glaubensbekenntnisses loszukaufen vermeinen. Traurig genug! Aber wer konnte hindern, daß sich auch Solche in Menge an den Verein anschlossen? Sollte der Verein mit einer kirchlichen Paßpolizei anfangen, um alsobald als verabscheute Glaubensinquisition jämmerlich zu endigen? Wäre auch eine Sonderung, eine Auswahl bei der Aufnahme möglich, sie dürfte doch nimmer geschehen. Wie viele schlummernde Keime, wie viele dunkle Triebe des lebendigen positiven Glaubens und kirchlichen Sinnes würde der Verein damit von sich abstoßen und denselben eine von Gott geordnete Gelegenheit der Erregung und Bildung entziehen! Darf nach des Herrn Vorbild und Vorschrift die evangelische Kirche selbst kein glimmendes Docht auslöschen, und ihr Gustav-Adolphverein sollte es dürfen? Wie? die evangelische Kirche, von Gott mit jener heiligen Lebenselasticität ausgerüstet, welche sich durch alle berechtigten Gegensätze frisch und frei hindurchbewegt, sollte ihr Kind, den Gustav-Adolphverein, in ein festes und enges Schnürleib thun, worin er verkrüppelt und verkommt? Wir sagen dreist, ist der Verein recht im evangelischen Geiste kirchlich, so muß er allezeit zu sich sprechen: Was weißt Du, ob das nur noch glimmende Licht des Glaubens sich nicht gerade an Dir neu entzünden und entflammen soll und wird? Nur das weißt Du ge-

wiß, daß, was nur noch glimmt, wenn ihm aller, auch dieser Zündungsstoff entzogen wird, unfehlbar erlischt.

Aber allerdings ist es zweierlei, das passive, unbewußt Unkirchliche und deßhalb nicht Antikirchliche, worin der positive Lebenskeim nur verhüllt ist, nicht abstoßen, und die bewußte, active Unkirchlichkeit, den offenen und baaren Widerspruch gegen das Evangelium und die Kirche in den Verein aufnehmen und den Verein mißbrauchen lassen zur Entkirchlichung der Kirche, zur Sanctionirung des confessionellen und religiösen Indifferentismus. Keinen Augenblick kann es zweifelhaft seyn, daß der Verein dergleichen zerstörende Tendenzen des Tages schlechthin von sich ausschließen muß; aber eben so wenig, daß der Verein für all dergleichen eine zu abstoßende Kraft, einen zu starken christlichen und kirchlichen Geruch hat. Nirgends, wo das kirchliche Leben schon seine rechte, ich meine, christlich milde und frische Temperatur hat, haben sich jene Meteore gezeigt. Nur da hat man sie aufsteigen sehen, wo extreme Elemente von Hitze und Kälte sich mischten und gährten. Aber es ist überall nur bei sehr vereinzelten und schwachen Versuchen geblieben, den Verein zu unchristlichem, halb- und antichristlichem Bekenntnisse und Indifferentismus herüberzuziehen; an dem einfachen Grundgedanken, dem Kerne, des Vereins sind sie alsobald gescheitert. Wozu also die Furcht? wozu die ängstliche Sorge und Noth für allerlei äußere Umschanzung, da der Verein in seiner ursprünglichen Stiftung eine innere Festung hat, welche hinreichend gesichert und bewaffnet ist?

Aber unsere Zeit ist eben eine wunderliche Zeit. Es ist schwer, sich in ihr zu orientiren. Sie kommt mir vor wie eine unabsehbar verbreitete, ungeordnete, endlose Schlacht, in der mehr schlägerische als schlagende Haufen hin- und herziehen ohne gemeinsame Führung; Niemand

kann sie übersehen und ordnen; Feind und Freund wird nicht mehr unterschieden. Was soll daraus werden?

Um mich zu orientiren, liebe ich es, sie mit der Epoche zu vergleichen, deren periodischer Verlauf sie ist. Ich meine die Epoche der gleichzeitigen Wiedergeburt unserer Nation und Kirche. Im Allgemeinen finde ich, daß unsere Zeit weder mehr die Vorzüge noch die Mängel jener Epoche hat. Wer jene mit mir erlebt hat, wird sich gern erinnern, wie damals Alles aus der tiefsten edelsten Einheit kam und zur edelsten Vereinigung in Staat und Kirche hinstrebte. Was insbesondere die Kirche betrifft, so wurde damals in argloser Freude Alles willkommen geheißen, was von der kahlen und kalten Christ- und Kirchlosigkeit umkehrte. Man suchte und fand damals die lebendige Kirche des Herrn erst wieder, die lebendig geistige, ursprünglich allgemeine, welche von Gottes Gnaden allezeit da ist, aber von Menschen oft verborgen und verdunkelt. In der ersten Freude reichten lebendige Christen aus allen Bekenntnissen einander die Hand über die Schranken der getrennten Kirchen hinaus. Damals sang Novalis: Ein jeder Mensch ist uns willkommen, der Christi Hand mit uns ergreift! Frühere trennende, abstoßende Gegensätze galten in der lebendigen Christenheit als vergangen, als abgethan. Und obwohl ein richtiges, tieferes Gefühl von der Wahrheit des unvergeßlichen Gegensatzes seit der Reformation alle phantastischen Gedanken an eine Union der evangelischen und römischen Kirche fern hielt, so schien doch die innere Confessionseinheit und Allgemeinheit der evangelischen Kirche selbst, trotz aller theologischen Gegensätze in ihr, eine sich von selbst verstehende, vollendete Thatsache, die man kaum mehr auszusprechen nöthig habe. Mochte hieran der oberflächliche Indifferentismus der kurz vorangegangenen Periode nicht ohne Antheil seyn, weit mehr war doch die positive Kraft des neu belebten Glaubens aus dem frischen Grün

der heiligen Schrift die Quelle der edlen Unionsgedanken der Zeit. Es war in der That eine schöne Zeit, wo man sich zuerst wieder recht zusammenfand und zusammenrückte in der neu und heiter aufgethanen evangelischen Kirche. Wir, die wir sie erlebt haben, wollen sie doch zum Troste und Frommen künftiger Geschlechter nie vergessen!

Aber allerdings war es eine rechte Frühlings- und Jugendzeit auch in schlimmen Sinne, nämlich in dem Sinne, daß sie viel Schwankendes, Weiches, Unsicheres und Unbestimmtes, viel fruchtlose Blüthe, viel blüthelosen Trieb hatte. Eben deßwegen mußte sie mit ihrer ersten kindlichen, gleichsam unkritischen Freude vorübergehen und dem strengen Ernste männlicher Bestimmtheit und Unterscheidung weichen. Diese ernstere, männliche Zeit ist nach Gottes Ordnung längst unter uns eingetreten und damit die unabweisbare Nothwendigkeit, das neu erwachte christliche, kirchliche Leben aus seiner schwankenden Jugendlichkeit zur männlichen Bestimmtheit und Festigkeit fortzubilden. Jede solche Entwickelung aber fordert es, auf die früheren ausgebildeten, festen Zustände der Kirche, auf die Gründungs- und Stiftungsepochen zurückzugehen. Nur so entsteht eine zusammenhängende, feste und gründliche Fortbildung. Hätte auch die Jubelfeier der Reformation im J. 1817 nicht daran erinnert, — der innere Bildungstrieb der Kirche hätte dazu genöthigt, auf die Stiftungsepoche der evangelischen Kirche, insbesondere die kirchenstiftende und kirchentrennende Bekenntnißzeit zurückzugehen, an die Grundgesetze der Kirche in unseren Bekenntnißschriften von Neuem anzuknüpfen und ihre unvergeßliche und unzerstörbare Wahrheit wieder aufzunehmen. Man mußte sich dieses geschichtlichen Sinnes in seiner ursprünglichen Kraft freuen. Geschichtlichen Sinn kann es in der Kirche nie genug geben. Aber wir meinen den echten, den geistig lebendigen, welcher der Geschichte

Geist und Leben ergreift, das Unvergängliche und Unvergeßliche darin festhält, nichts Todtes und Abgethanes. Aber der erbsündliche Trieb nach Extremen blieb leider nicht aus. Auf die Ungeschichtlichkeit folgte das Extrem der Uebergeschichtlichkeit, welche nur eine andere Art der Ungeschichtlichkeit ist. Statt die Bekenntnisse wahrhaft geistig aus dem frischen Leben ihrer Zeit und der Tiefe der Schrift zu reproduciren, ihre unvergängliche Wahrheit auch mit dem entsprechenden Ausdrucke wieder wahrhaft gegenwärtig und lebendig unter uns zu machen und sich dabei die von der Geschichte gehörig bestraften Irrgänge der damaligen und nachfolgenden Zeiten zur Belehrung und Warnung dienen zu lassen, haben Viele gethan, als wäre aus der Geschichte nichts zum Verlernen und Bessermachen zu lernen, sondern eben nur das Vergangene wiederzubringen, und schlechter, als es gewesen. Schlechter, sage ich, weil alles Gemachte, rein Wiederholte schlechter ist, als das Naturwüchsige, Ursprüngliche. Es war in der Ordnung und Niemand sollte es tadeln, daß bei der Reproduction der Reformationsepoche auch die Gegensätze derselben reproducirt wurden. Sie haben immer noch ihr Recht und ihre bleibende Wahrheit, aber eben nur als Entwickelungsknoten zu einer höheren Einheit und volleren Ganzheit. Wer in der Geschichte der Kirche des Herrn die Ordnungen und Warnungen Gottes vor sich hat, der soll nicht, wie ein in den Tag Hineinlebender, in die Gegensätze, welche sich reproduciren, und in den Streit der Richtungen, der sich erneuert, bewußtlos eingehen, sondern mit dem geschichtlich gebildeten Wissen und Willen jene Gegensätze fließend erhalten, sie als bewegliche Entwickelungs- und Verbindungsglieder zu einer höheren Einheit und Gemeinschaft behandeln. Wer so denkt und handelt, ist kein Halber, kein charakterloser Mittelmensch, sondern er trägt den sehr bestimmten Cha-

rakter der lebendigen Kirche und ihrer frischen, gesunden Entwickelung. Wir klagen also nicht darüber, daß wir in der Kirche alte und neue Gegensätze haben, welche einander hervorrufen und bestreiten, nicht darüber, daß die Geister, wo es seyn muß, nach Luther's Ausdruck, auf einander platzen. Aber jeder Wissende und Besonnene soll wissen, daß der Theil nicht das Ganze, kein Gegensatz die ganze Kirche ist, und daß die Kirche des Herrn, je frischer und gesetzlicher sie ist, desto mehr die Zeiten und Plätze unterscheidet, wo die Gegensätze ihr Recht und ihr Unrecht haben. Alles zu seiner Zeit und an seinem Orte! Distingue tempora et concordabit ecclesia, möchte ich nach Augustin sagen. Die wahre Kirche fordert von den Gegensätzen, daß sie sich nach höherer Vereinigung sehnen und strecken und die dargebotenen Zeiten und Plätze der Gemeinschaft, der Union, nicht in schnödem Eigensinne abweisen und verachten. Dagegen sollen die Zeiten und Orte der Vereinigung die berechtigten Unterschiede und Gegensätze, welche eben zu ihrer inneren Spann- und Schwungkraft gehören, nicht ignoriren, keinen ausschließen, sie nicht verwischen und verwaschen, sondern von ihren tieferen und höheren Einheitspunkten aus versöhnen.

Betrachten wir nun von diesem Standpunkte aus das Verhältniß des Gustav-Adolphvereins zu den Gegensätzen in der evangelischen Kirche, so werden wir sagen müssen, der Verein gehöre eben zu jenen von Gott geordneten Orten und Zeiten der Vereinigung, der lebendigsten Gemeinschaft aller berechtigten Gegensätze der Zeit. Als werkthätiger Liebesverein der gesammten evangelischen Kirche, nicht der abstracten Menschheit, beruht er auf dem positiven Glaubensbekenntnisse der evangelischen Kirche, eben in ihrer Einheit und Gesammtheit. Das ist sein Grundbegriff, sein Hauptstatut, welches

öffentlich ausgesprochen ist und geschrieben steht (s. d. Statuten §. 1. und 2.).

Hieraus folgt, daß der Verein stillschweigend, aber sehr bestimmt, Alles ausschließt, was nicht in der Einheit und Gesammtheit des evangelischen Glaubensbekenntnisses begriffen werden kann, also alle römisch-katholische Mitgliedschaft, wie alle sectirerische, geschweige denn alles alte und neue Judenthum, so wie alle Antichristerei und Atheisterei, die vornehme, wie die gemeine. Der Verein ist auch nicht dazu da, geheime Neigungen zur evangelischen Kirche zu hehlen und zu stehlen. Selbst Nikodemusnaturen gehören nicht hinein. Er kann nur mit offenen und ehrlichen protestantischen Mitgliedern bestehen. Versteht sich dieß nicht Alles von selbst? Ja gewiß! Aber eben so versteht es sich von selbst, daß Alles, was auf der Linie des evangelischen Bekenntnisses steht, ein Recht an seine Mitgliedschaft hat. Er ignorirt in seinen Statuten die bestehenden kirchlichen, confessionellen Gegensätze nicht, aber er nimmt jede Confession als gleichberechtigt auf, somit auch die unirte. Zu einer neuen oder weiteren Bekenntnißunion ist er nicht berufen, aber die gewordene und lebendig fortschreitende Union erkennt er an, weil eben die Union, von der ethischen Seite gefaßt, sein eigenstes Princip ist. Aber indem er die anerkannten kirchlichen Gegensätze eben so wenig ignorirt, als irgendwie ausschließt, weiß er in seiner Lebenssphäre von den innerhalb der Kirche vorhandenen Gegensätzen der theologischen Schule nichts; sie sind und müssen ihm gleichgültig bleiben; er ist weder der Ort, sie hervorzurufen, noch sie richterlich zu beurtheilen, zu belohnen oder zu verdammen. Wehe dem Vereine, wenn er je seinen Ort verkennt und verändert, die lebendige, gläubige und liebende Volksgemeinde verläßt und seinen Platz in der theologischen Schule nimmt! An dem Tage, wo er dieß thut, stirbt er durch eigene Hand.

Irre ich nicht, so ist dieß das offenkundige Princip, wonach der Centralvorstand und die entschiedene Mehrheit der Mitglieder, somit der Verein selbst, sein Verhältniß zu den Gegensätzen und Wirren der Zeit beurtheilt und behandelt.

Indessen war nicht Allen, welche hier versammelt waren, dieses Princip klar und gewiß. Es gibt jetzt in unserer Kirche sehr wackere, redliche und sonst liebevolle Männer, Geistliche, Theologen und Laien, denen unter den Wirren und Schwankungen der Zeit in kirchlichen Dingen nichts fest, bestimmt, entschieden und ausgedrückt genug seyn kann. Wer von diesen aus der wirrschen Zeit nur darin Rettung zu finden glaubt, daß Alles sich wieder in die gefestigten confessionellen Unterschiede zurückstellt, sondert und abschließt, wo möglich mit eidlicher Unterschrift, wer hiernach meint, daß alle Union, auch die schon vorhandene, noch unzeitig und von Uebel sey, — ein verwirrender Indifferentismus gegen die Wahrheit wird auch den Gustav-Adolphverein als eine Glaubensschwäche, eine Verwirrung und Verirrung mehr in der Zeit betrachten und sich von ihm fern halten. Nur ein rein lutherischer oder rein reformirter Verein, jeder in abgeschlossener Confession, gilt den ängstlich Strengen als berechtigt und als wahrer Fortschritt. Allein es gibt auf dieser Seite auch mildere Männer, welche unbedenklich in den Verein eingetreten sind, aber in der Hoffnung und mit der Absicht, ihm zu helfen, daß er kirchlicher, confessioneller und so auch den Strengsten auf ihrer Seite genehmer werde. In dieser Weise machte schon in der ersten vorläufigen Versammlung der Deputirte des hannover'schen Hauptvereins den gewiß sehr wohlmeinenden Antrag, §. 1. und 2. der Statuten confessioneller zu fassen. Statt „Vereinigung der Glieder der evangelisch-protestantischen Kirche" solle §. 1. gesetzt werden „Vereinigung von Christen, welche die lutherischen o d e r reformir-

ten Bekenntnißschriften anerkennen." Hiernach solle denn auch §. 2. statt „die Wirksamkeit des Vereins umfaßt lutherische, reformirte und unirte, so wie solche Gemeinden, welche ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche glaubhaft nachweisen", geschrieben werden: „die Wirksamkeit des Vereins umfasse solche Gemeinden, welche die lutherischen oder reformirten Bekenntnißschriften anerkennen." — Es bedurfte indessen nur einer kurzen Erörterung, um den Antragsteller von der Unstatthaftigkeit dieses Antrages zu überzeugen. Der Wortlaut des Antrages schloß die unirten Gemeinden Preußens, Nassau's, Badens u. s. w. geradezu aus. Schon fragten die eben eingetretenen preußischen Deputirten, ob man sie denn ausschließen wolle in dem Augenblicke, wo sie einträten; ihre Vollmacht gehe nicht bis zur Aenderung eines so wichtigen Hauptstatutes. — Der Antragsteller erklärte, daß sein Antrag die unirten Gemeinden nicht ausschließe, weil sie ja lutherisches und reformirtes Bekenntniß hätten, nur nicht getrennt. — Aber von einer anderen Seite wurde bemerkt, daß, was der Antrag Wesentliches und Praktisches enthalte, schon in den Statuten ausgedrückt sey. Was derselbe mehr wolle, führe den Verein auf das ihm fremde Gebiet theologischer Streitfragen, am Ende sogar zu einem confessionellen Inquisitionsgerichte, wovor Gott sey! — Der Antragsteller nahm hierauf seinen Antrag um so leichter zurück, da der Centralvorstand erklärte, er werde selber einen die Confessionsverhältnisse betreffenden, wie er glaube, praktischeren Vorschlag zur Berathung stellen. Nur möge man, fuhr der Vorsitzende fort, gestatten, den Gegenstand, der seiner Natur nach sich für das große Publicum des ersten Tages nicht eigne, erst in der engeren Versammlung der Abgeordneten am zweiten Tage zur Sprache zu bringen. Hiermit war Jedermann einverstanden, aber gewiß auch Jedermann

gespannt auf eine Berathung, welche die Lebenswurzel des Vereins so unmittelbar berührte.

Der erste Tag des Festes war ganz dazu geeignet, jener Spannung das Aengstliche, die fieberliche Reizbarkeit zu nehmen, wenigstens in hohem Grade zu mildern. Aber nicht allen Fieberhaften hilft die gesunde Luft.

Der schöne Tag begann mit dem Vereinsgottesdienste in der St. Johanniskirche, gebührender Weise ohne pomphaften Aufzug, in schlichter Art. Das alte Kern- und Weihelied der Kirche: Komm, heiliger Geist, Herre Gott! dann nach dem salbungsreichen Altargebete das Heldenlied der Reformation Luther's: Ein veste Burg, — von Tausenden einmüthig aus vollen Herzen gesungen, — hierauf die begeisterte Predigt unseres Superintendenten Hildebrand, aus dem vollen Ernst- und Liebesgeiste des Evangeliums genommen und gehalten, über den Wahlspruch des Vereins, Galat. 6, 10., voll Demüthigung und Ermuthigung, — kurz der ganze Gottesdienst, gerade in seiner stillen Kraft, gab dem Tage einen so gediegenen christlichen Grundton, daß das ganze Fest davon getragen und in edelster Harmonie gehalten werden konnte.

Unmittelbar auf den Gottesdienst folgte die Generalversammlung in der Universitätskirche, unter dem Präsidium des Superintendenten D. Großmann und dem Vicepräsidium des hiesigen Generalsuperintendenten Rettig mit Gesang und Gebet angefangen und fortgeführt auf die würdigste Weise. Nach der kurzen Eröffnungsrede des Präsidenten trug der jüngere D. Großmann den Jahresbericht des Vereins vor, woraus jeder den wohlthuenden Gedanken schöpfte, daß der Verein nach innen und außen gedeihlich fortschreite und recht eigentlich schon in Fleisch und Blut der evangelischen Volksgemeinde gedrungen sey. Man hätte noch mehr Einzelheiten, namentlich über die Unterstützungen und ihre Erfolge, wünschen können. Aber was der Bericht gab, reichte hin, um

jenen Gedanken anschaulich und lebendig in Allen zu machen. Die geistige Macht des Vereins leuchtete aus Allem hervor; selbst die Mißverständnisse, Hemmungen, Verleumdungen, welche berührt wurden, gaben nur das Gefühl, daß der Verein bereits in die tiefsten Lebenswurzeln der Kirche eingedrungen sey. Man las das Schreiben des Königs von Würtemberg vor, des ersten fürstlichen Bekenners zu dem Vereine, dann das Schreiben der preußischen Deputirten aus ihrer Versammlung in Berlin, worin sie sich dem Vereine anschließen. Professor D. de Wette aus Basel brachte aus der Schweiz den Gruß des schweizerischen Brudervereins und den Wunsch, mit dem deutschen Vereine in eine das ganze Werk fördernde und erleichternde Geschäftsverbindung zu treten. Pfarrer König aus Frankfurt übergab ein erquickliches Schreiben des niederländischen Vereins, Unitas genannt, welcher dem unserigen seine herzlichste christliche Theilnahme bezeugte. Der Secretär des Centralvorstandes, D. Großmann, gab Kunde von der Union protestante in Genf und ihrer brüderlichen Freude an unserem Vereine. Propst Nielsen aus Schleswig erzählte mit seiner gemüthvollen Beredtsamkeit von dem Stande der Vereinsangelegenheiten in Dänemark, wie der König, sein Herr, dem Vereine sehr geneigt und das dänische Volk im Begriffe sey, sich dem deutschen Vereine anzuschließen. Also von Land zu Land, von Stamm zu Stamm, von Volk zu Volk verbreitet der Verein unaufhaltsam seine einigende Macht. Wer konnte das Alles hören und nicht in seinem Herzen den Dank gegen Gott aussprechen für die Gnade, daß er die Gegenwart des Herrn in der evangelischen Kirche durch mitfolgende Zeichen auch in unseren Tagen so herrlich kund thut und bekräftigt. — Die meiste Zeit der Versammlung nahm die Berathung über die Bedingungen des Beitritts der Preußen ein.

Aber auch hierin, wie in Allem, was geredet und vorgeschlagen und beschlossen wurde, erfreute der Geist der Eintracht, des Ernstes und der Liebe. Auf dem heiligen Boden der Kirche schwieg aller theologische Zwist, alle politische und landschaftliche Zwietracht und Eifersucht. Man sah in der Versammlung greise Häupter und blonde theologische Jugend, extreme Männer von beiden Seiten friedlich zusammen mit der halben und ganzen Mitte. —

Aber wer mochte die alte und neue Schule, französische Kammern und Kammerabtheilungen, Rationalisten und Supranaturalisten und wie die theologischen Parteinamen von Ra und Supra bis zu Infra und Irra alle heißen mögen, unterscheiden? Und eben so, als das Danksagungsschreiben an den König von Preußen beschlossen wurde, wer konnte da Preußen und Nichtpreußen auseinander halten? Es war Ein Volk, Ein Mann. Als dann zum Schlusse der Vicepräsident das Gebet und den Segen sprach unter dem rollenden Donner des Gewitters, der wie ein faustum omen von oben die Kirche und die Gemüther in ihr erschütterte, — da haben wohl Alle die Versammlung mit dem Eindrucke verlassen, daß ein wirklich lebendiger christlicher Geist den Verein beherrsche und daß der Verein nichts an und außer der positiven Kirche sey, sondern in ihrer innersten Mitte sein Leben habe.

Ein gemeinsames Mahl, mit geistlichem Gesange angefangen und geschlossen, — wer würde das sonst nicht Pietismus genannt haben? — und begleitet von längeren und kürzeren Toastsprüchen über Nahes und Fernes, danksagenden, wünschenden und begrüßenden, schloß den ersten Tag auf eine eben so heitere, als würdige Weise.

Der zweite Tag war vorzugsweise der Versammlung der Deputirten in der Universitätskirche gewidmet. Die Hauptgegenstände der Berathung waren: der Abschluß

mit den preußischen Deputirten über die Bedingungen ihres Beitrittes; sodann die näheren Bestimmungen der beiden ersten §§. der Statuten, theils nach dem Vorschlage des Centralvorstandes, theils nach anderweitigen Anträgen der Deputirten; ferner die Wahl der durch die Erweiterung des Vereins nothwendig gewordenen sechs auswärtigen Mitglieder des Centralvorstandes; endlich die Bestimmung des Ortes und der Zeit der nächsten Generalversammlung.

Nur die beiden ersten, eng mit einander verbundenen Berathungen hebe ich besonders hervor, weil sie gerade in ihrer Verbindung mit einander den mir unvergeßlichen Culminationspunkt des Vereinslebens herbeiführten.

Nachdem darüber entschieden war, daß die eventuelle Veränderung der §§. 1. und 2. der Statuten vor Allem zuerst zu berathen sey, weil die Preußen erklärt hatten, daß sie, je nachdem diese Berathung ausfalle, die Verhandlung über ihren Anschluß fortsetzen oder abbrechen müßten, wurde zuerst der Antrag des Oberappellationsrathes Elwers aus Cassel zur Sprache gebracht. Dieser lautete im Wesentlichen: „die Generalversammlung möge erklären, daß sie durch den §. 1. der Statuten es für hinlänglich ausgesprochen erachte, daß die Kirche, der der Verein angehöre, keine andere sey, als diejenige, welche sich im Laufe der Zeiten geschichtlich nach dem Worte Gottes gegründet und erneuert habe, und daß der Verein demnach die Verantwortung solcher Aeußerungen und Bestrebungen, welche mit dieser Erklärung im Widerspruche stehen, entschieden von sich ablehnen müsse."

Dabei erklärte der Antragsteller, daß er durchaus keine wesentliche Veränderung des Statutes beabsichtige, sondern nur eine Erklärung des Vereins über den wahren Sinn der bezeichneten §§., welche, weder die confes-

sionelle Weite des Vereins verengend, noch die lebendige Entwickelung der Kirche auf dem Grunde der Confessionen abschneidend, in Beziehung auf manche beunruhigenden Erscheinungen der Zeit, nämlich unkirchliche Aeußerungen Einzelner, wodurch der wünschenswerthe Zutritt von es redlich und treu mit der Kirche meinenden Männern gehindert werde, die Furchtsamen und Bedenklichen beruhige und mit dem wahren Geiste des Vereins verständige. Also eben nur eine authentische Interpretation der betreffenden §§. zur Abwehr und zur Beruhigung wurde verlangt, nichts weiter.

Gleich daneben trat der schon ausgearbeitete Antrag des Centralvorstandes hervor. Dieser hatte zwar dasselbe Motiv, aber Standpunkt und Form waren ganz anders. Nicht sowohl eine Erklärung, ein Manifest, sollte gegeben werden, als vielmehr eine articulirte Anweisung für den Centralvorstand bei der Verwaltung des §. 2. der Statuten, welcher die Wirksamkeit des Vereins bestimmt. Bei der Bestimmung über die Unterstützungsfähigkeit der Gemeinde solle — so lautete der Antrag — fortan die Vorschrift gelten, daß unter lutherischen, reformirten und unirten Gemeinden solche zu verstehen seyen, welche sich rund und unumwunden zu den in ihren Ländern zu Recht erforderlichen Confessionen und Ordnungen ihrer respect. Kirchen bekennen. — Da dieses Bekenntniß formell rechtlich nur auf die Weise geschehen könne, daß die Gemeinden solche Prediger vociren, welche landesüblich auf jene Bekenntnisse und Ordnungen hin ordinirt und verpflichtet seyen, so genüge die glaubhafte Nachweisung, daß dieser Forderung Genüge geschehen sey oder geschehen werde. — Der Antrag schloß mit correspondirenden näheren Bestimmungen sowohl für den Fall, daß in irgend einem Lande keine besonderen landesrechtlichen Bestimmungen über Ordination und Verpflichtung der betreffen-

den Geistlichen bestehen, als auch für den Fall, daß Gemeinden Unterstützung in Anspruch nehmen, welche entweder wegen ihrer geographischen Lage oder weil sie zur Zeit noch keinen eigentlichen Geistlichen haben können, nicht im Stande sind, die obigen Bedingungen zu erfüllen a).

Wer beide Anträge genauer erwägend verglich, konnte keinen Augenblick anstehen, dem letzteren den Vorzug zu geben. Bestimmt und entschieden, wie auf die Praxis und die kirchenrechtliche Seite gerichtet, ließ er die Statuten unberührt, die Geister theologisch frei, enthielt aber zugleich eine handfeste Erklärung über das Wesen und den Geist des Vereins, welche auch den Aengstlichsten und Verdachtsüchtigsten beruhigen konnte. Und wirklich hatte Pastor Sander, welcher diesen Antrag im Namen des Vorstandes vortrug und motivirte, als er von seiner berliner Mission in Leipzig die Versammlung der sogenannten Lutheraner besuchte, von dem D. Rudelbach selbst die tröstliche Rede gehört, man werde von dieser Seite alle Abneigung gegen den Verein auf der Stelle aufgeben, sobald ein solcher Antrag angenommen werde. So lag es in der That nahe, um der Ordnung und des Friedens und auch der Freiheit willen, auf den sehr wohl überlegten Vorschlag des Centralvorstandes einzugehen.

Ich meines Theils muß es sehr bedauern, daß die Ungeduld Vieler diesen Antrag nicht still abgewartet hatte. Aber die vorangehenden Anträge, der des hannover'schen Deputirten und der des Oberappellationsrathes Elwers, hatten demselben das freie Feld genommen, ja, was noch schlimmer war, eine mehr und weniger gegründete Furcht vor Statutenveränderungen und confessionellen Beschrän-

a) S. Bote v. J. 1844. S. 373 f.

kungen und Ausschließungen erregt, welche dem praktisch und auch theoretisch allein haltbaren den Eingang versperrte. Sehr wahr sprach darüber in der Versammlung der Pfarrer Lippold aus dem Anhaltischen a). Als der Centralvorstand die schon sehr gesteigerte Ungunst der Stimmung bemerkte und die preußischen Deputirten wiederholt erklärten, daß sie jede, auch mittelbare Veränderung der betreffenden Statuten von vorn heraus abweisen müßten, wenn ihr Anschluß zu Stande kommen solle, so nahm der Vortragende des Centralvorstandes den Antrag, indem er ihn vorlegte, auch gleich wieder zurück, jedoch mit dem Vorbehalte, ihn zu einer gelegeneren Zeit, vielleicht schon bei der demnächstigen Generalversammlung wieder aufzulegen. Hiernach zog auch Oberappellationsrath Elwers seinen Antrag zurück. Indessen hinderte dieß doch die Versammlung nicht, über beide Anträge weiter zu debattiren. Es schien ein allgemeines Bedürfniß, sich über die einmal angeregte Lebensfrage des Vereins, ja der ganzen evangelischen Kirche frank und frei gegen einander auszusprechen. Die Debatte führte zu dem Resultate, jetzt allerdings keinerlei nähere Erklärung zu geben, aber sie war mittelbar die schönste und beste Erklärung, welche man nur wünschen konnte.

Die Disputation, lebhaft und feurig, aber ohne allen Zelotismus von links und rechts, in würdigster Art geführt, erörterte die zwiefache Frage: einmal, ist ein abwehrendes und beruhigendes Bekenntniß des Vereins überhaupt nothwendig, sodann, ist die zwiefache vorgeschlagene Erklärung, die von Elwers und die des Centralvorstandes, dem Zwecke gemäß bestimmt, unzweideutig, beruhigend genug?

Gesetzt, eine unmittelbare manifestartige Erklärung des Vereins sey zur Zeit wirklich nothwendig und nütz-

---

a) S. Bote, S. 380.

lich, so erscheine doch — meinten Viele, vielleicht die Meisten — die von Elwers vorgeschlagene am wenigsten geeignet und rathsam. Denn was heiße eben die Formel der nach dem Worte Gottes im Laufe der Zeiten geschichtlich gebildeten Kirche? Zur geschichtlich gebildeten Kirche gehöre auch alles Secten= und Ketzerwesen, die Heterodoxie mit ihren Extremen so gut, wie die Orthodoxie mit ihren Uebertreibungen und Verknöcherungen. Kein zweideutigeres, weitschichtigeres, kein streitigeres und gefährlicheres Wort, als das Wort geschichtlich. Es müsse erst regulirt und näher bestimmt werden, ehe man damit messen und wägen könne. Ob dann die Furchtsamen und Strengen mit einer solchen Erklärung sich befriedigen und beruhigen würden? Statt der unabsichtlichen Unbestimmtheit des Statuts, werde der Verdachtsüchtige in jener Erklärung eine absichtliche Zweideutigkeit und Ausweichung finden, eine neue, immer bestimmtere Erklärung fordern, bis die exclusive Formel, welche man wohl jenerseits eigentlich verlange, heraus sey. Damit werde man Etliche, welche draußen seyen, gewinnen, Viele aber, welche schon lebendige Glieder des Vereins seyen, abstoßen und ausstoßen. So dachten und sprachen Viele, und der Schreiber dieses hielt es für besondere Pflicht, auch im Namen seiner theologischen Facultät lauten Protest dagegen einzulegen. Nur eine mittelbare Erklärung, wie sie der Antrag des Centralvorstandes enthalte, könne zweckvoll und heilsam seyn, keine andere, — so meinte ich und meinten Viele.

Allein es fragte sich, ob im gegenwärtigen Augenblick irgend eine Erklärung oder Bekennung des Vereins nothwendig, wahres Bedürfniß sey. Wer sind denn die, welche den Verein zur Rede stellen und Verantwortung des Glaubens fordern, und was veranlaßt sie dazu? So fragten Manche zornig.

Oberconsistorialrath D. Grüneisen erklärte im Laufe der Debatte, es sey offenkundige Thatsache, daß durch einzelne litterarische Erscheinungen und durch Vorgänge auf Versammlungen einzelner Vereine Besorgnisse bei vielen wackeren Männern in und außer dem Vereine erregt worden seyen, welche eine Erklärung, daß man auf dem kirchlichen Boden stehe und jede antichristliche Tendenz abweise, nothwendig mache. Im Auftrage seiner Committenten mache er den Antrag, daß man als Grundsatz des Wirkens eine solche Erklärung zu Protokoll bringe.

Zeitungsartikel, hieß es dagegen, aus dieser oder jener Ecke des jungen Deutschlands, unbedachte Reden Einzelner, der Auftritt in Königsberg (— der Irrlichter an der köthen'schen Eisenbahn wurde nicht gedacht, vielleicht weil sie nicht unmittelbar den Verein berührten —), ist dergleichen gemeint, was kann uns das anhaben, einem Vereine, der bereits Millionen evangelischer Christen rechtmäßig und würdig, ja selbst actenmäßig und protokollarisch vertritt? Welchen Verständigen, Ruhigen kann dergleichen irre machen und besorgt? Nicht loses Geschreibsel und Geschwätz dort und hier, sondern eben nur sein offenkundiges Thun und sein urkundliches Wort hat der Verein zu verantworten, und in dieser Beziehung weise man nach, daß der Verein nicht auf kirchlichem Boden steht. Bis dahin sey jede Verantwortung ein Ueberfluß, — ja ein gefährlicher Ueberfluß, wodurch das Bedeutungslose erst Bedeutung, das Flüchtige Stand und Halt bekomme, die bloße Wallung erst recht ein Fieber werde. Kurz, der Verein dürfe sich, seiner Würde eingedenk, auf die flug- und fluchtblätterige Litteratur des Tages nicht einlassen. Und was die bestimmten Vorgänge, etwa in Königsberg, betreffe, den Versuch, fremdartige, antichristliche Tendenzen im Vereine geltend zu ma-

chen, so sprach Bischof D. Neander, diese Tendenzen seyen bereits ausgeschieden und würden sich im Angesichte solcher Versammlungen, wie die heutige, noch mehr ausscheiden, wo sie etwa noch nisteten. Als derselbe ermahnte, lieber zu dem Herrn der Kirche vertrauungsvoll aufzusehen und zuversichtlich zu glauben, daß alle fremdartigen, verderblichen Tendenzen in und an der Kirche sterben werden, rief der königsberger Deputirte, Pastor Voight: Sie sind gestorben, wenigstens bei uns in Königsberg, wohin man gewiesen, sie sind gestorben! Dieß Wort, mit kräftig tönender Stimme und mit großer christlicher Zuversicht und Freiheit gesprochen, wirkte wie ein elektrischer Schlag auf die Versammlung und erregte und beruhigte zugleich. Als darauf gleichsam zum Abschlusse Propst Nielsen das Ergebniß der Verhandlung in den edlen Worten zusammenfaßte: „Die Bahn ist gebrochen, der Bann ist gebrochen, die Zunge ist uns gelöst und das Herz gegeneinander aufgegangen. Wir kommen nun auch ohne Statut, ohne Aenderung, ohne Zusatz weiter mit einander und zu einander. Darum für jetzt still davon. Keine Veränderung, keine Erklärung. Wir haben uns erklärt; der Verein steht da und ist zur Vereinigung geworden!" — da erscholl von allen Seiten der lebhafteste Beifall und es war nun in der That geschehen, was der Schreiber dieses unmittelbar nach dem Antrage von Grüneisen heftig in die Versammlung hineinrief: das verlangte Protokoll gegen die links und für die rechts sind aber wir selbst, diese redende Versammlung, das lebendige thatsächliche Protokoll, die Feiertage von gestern und heute! — Ich denke auch noch so und spreche: Hören jene dieses nicht, so werden sie auch nicht glauben, ob in todten Buchstaben ein Manifest ausgeht, vor Notar und Zeugen abgefaßt und mit siebenfachem Siegel gefestigt! Aber jene werden freilich weder glau-

den noch vertrauen, welche gleich anfangs sauer gesehen haben, als der Verein zuerst besonders von solchen Männern eifrig betrieben wurde, welche nicht zu ihrer bestimmten Regimentsfarbe und Uniform gehören. Was kann aus Rationalismus Gutes kommen? Und nun gar das unvorsichtige, gewiß besser gemeinte Wort des guten Zimmermann. Nein! Nicht erst Liebe und dann Glaubenseinheit, hieß es, sondern erst volle, geschriebene und untersiegelte Bekenntnißeinheit, dann Vereine und Werke der christlichen Liebe; erst eine und selbige theologische Schule mit straffer Uniform, dann eine Kirche und eine Liebe; erst in Zeitungen und Büchern Alles gehörig ausgesondert und ausgeschieden, ehe man in Liebe, Auge gegen Auge und Mund gegen Mund, zusammenkömmt und zusammenwirkt! O Gott! Als wenn christlicher Glaube und christliche Liebe ganz getrennte Fächer wären und nicht vielmehr Ein Geist, ohne Pergament und Tinte! Aber die damals so ausgesehen und geredet haben, werden auch der bezeugenden Thatsache der göttinger Versammlung fortfahren zu mißtrauen und zu thun, wie jenes Geschlecht, von welchem unser Herr spricht Matth. 11, 16 ff. — Unterdessen wird der Verein seinen einmal eingeschlagenen Weg zwischen links und rechts gerade fortgehen, auf diesem aber gewiß schon auf dem bevorstehenden stuttgarter Tage auf den Vorschlag des Centralvorstandes zurückkommen müssen. Die trierer Rockgeschichte und die darauf gefolgte neukatholische oder deutschkatholische Bewegung und Bekenntnißverwirrung mit ihren neuen Gemeinden, ferner die unterdessen erst wichtig gewordenen und durch ein zelotisches Sprachrohr durch ganz Deutschland gerufenen tollen Reden von dem Geiste ohne Schrift und Wort in Köthen an der Eisenbahn, die Privatercommunicationen in der hengstenberg'schen Kirchenzeitung, — kurz das ganze Stürmen der Geister ge-

gen einander, welches sich unterdessen erhoben hat, — das Alles wird den Tag in Stuttgart zu einem heißen machen, den Vorschlag des Centralvereins mit seinem echten Ja und Nein, nach beiden Seiten, wieder hervorrufen, aber die Verhandlungen und Einigungen darüber ungleich schwieriger machen, als sie in Göttingen waren. Wie gut wäre es gewesen, wenn man sich hier darüber bereits geeinigt hätte! Vielleicht aber auch nicht, weil die neuen Bewegungen es nach einem Jahre hätten können bedauern lassen, daß man hier bereits abgeschlossen. Und so mag es als eine Fügung des Herrn der Kirche, der Alles zu seiner Zeit thut, seine heiligen horas et moras hat, angesehen werden, daß der göttinger Beschluß lautete: keine Verändernng, keine Erklärung! Gott gebe dazu die rechte Weisheit und Einsicht, daß fortan weder ausgeschlossen wird, was zu den Lebenskeimen des Vereins gehört, — ich denke dabei auch trotz der schon geschehenen Abweisung an die edlen Waldensergemeinden, unsere ältesten evangelischen Kirchen mit ihrem Märtyrerthum und ihrem felsenfesten Bekenntnisse —, noch eingeschlossen, was geheim und offen die junge Saat zerstört!

Nachdem die Debatte über den Antrag von Elwers und von dem Centralvorstande geschlossen war, wurde die Verhandlung über den Anschluß der preußischen Landeskirche wieder aufgenommen und nun mit Ruhe und Gelingen zu Ende geführt. Die Bedingungen des Anschlusses, die der Größe der Landeskirchen entsprechende Vertretung in den Generalversammlungen (s. §. 16. der Statuten), so wie die der Vergrößerung des Vereins durch den Anschluß der preußischen Kirche gemäße Vermehrung der Mitglieder des Centralvorstandes (s. §. 13. der Statuten) von 18 auf 24, ferner der auswärtigen Mitglieder von 9 auf 15 und der entscheidenden Majorität des Vorstandes von 12 auf 15, endlich die Bedingung, daß mindestens alle 3 Jahre, abwechselnd in einer andern Ge-

gend Deutschlands, eine Hauptversammlung zu halten sey, in besonders dringenden Fällen zunächst auf Verantwortung des Centralvorstandes auch früher und öfter; — alle diese Bedingungen erledigten sich sehr bald. — Ich werde den schönen, tief ergreifenden Augenblick nie vergessen, als, nachdem die beiden Hauptdebatten in Frieden und Liebe geschlossen, der Beitritt der preußischen Kirche feierlich ausgesprochen worden war, unter gegenseitigen herzlichen Begrüßungen, der Hofprediger D. Zimmermann aufforderte, dem Herrn, der uns diesen Tag gemacht, auch das Opfer des Dankes zu singen, und Alles einstimmig und in voller Harmonie ohne Orgelleitung das alte Kernlied sang: Nun danket Alle Gott! Solche Augenblicke erfrischen und kräftigen die geistigen Nerven des Theologen in dieser schrillenden, nervenzerschneidenden Zeit auf Jahrelang.

Die Schlußverhandlung über den nächsten Versammlungsort gab nicht bloß das Resultat, daß Stuttgart gewählt wurde, besonders wegen der wünschenswerthen brüderlichen Berührung mit den näheren Schweizervereinen, sondern drückte sehr allgemein die Erfahrung aus, daß die Generalversammlungen einen sehr heilsamen Eindruck auf die Gegend und das Land machen, wo sie gehalten werden.

Hiernach, als alles Nöthige berathen und beschlossen war, wurden die Kirchthüren geöffnet und der harrenden Menge, welche zahlreich einströmte, die Beschlüsse bekannt gemacht. Der Gesang: Nun danket Alle Gott, und das Gebet des Herrn und der Segen, von dem Vicepräsidenten gesprochen, beschloß die Versammlung und die ganze Feier.

Man hätte wünschen können, daß der allgemeinen Versammlung statt der kurzen Beschlüsse ein lebendiges Bild der Verhandlungen mitgetheilt worden wäre. Viele mochten in diesem Stücke einen volleren, erregenderen

Schluß erwartet haben. Eine gewisse geistige Trockenheit fühlte wohl Jeder in diesem Abschlusse der bloßen Vorlesung der Beschlüsse. Es wird schwer seyn, aber nicht unmöglich, die allgemeine Versammlung zum Schlusse lebendiger zu erregen und mit dem Leben der Deputirtenversammlung gleichsam mehr au niveau zu setzen. Möge es der nächsten stuttgarter Versammlung gegeben seyn, in dieser Hinsicht dem begeisterungsvollen Anfang einen eben so begeisternden Schluß durch ein anschauliches Resumé der Verhandlungen hinzuzufügen.

Schon an diesem zweiten Tage verließen viele Abgeordnete und Mitglieder die Stadt. Aber es blieben doch noch manche für die von dem hiesigen Predigerverein unter dem Präsidium des Superintendenten Hildebrand geordnete, gleichsam theologische und klerikalische Nachfeier, die öffentliche Sitzung dieses Vereins, bei der über 100 Personen gegenwärtig waren. Liturgische, überhaupt praktische Fragen wurden mit vieler Lebendigkeit in großer Ordnung verhandelt, von praktischen Geistlichen und akademischen Theologen. Auch Laien nahmen Antheil, namentlich der dießjährige Prorector, Professor R. Wagner. Leider konnte ich nicht bis zuletzt gegenwärtig seyn. Aber wohl alle Theilnehmer haben von dieser Versammlung die Ueberzeugung mitgenommen, daß dergleichen im Geiste der christlichen Liebe und Wahrheit gehaltene Versammlungen von Theologen, ohne Ausschluß christlich bewegter Laien, besonders die frisch aus dem Stegreife gehaltenen, die besten Mittel gegenseitiger Verständigung und Ausgleichung sind, welche man in einer Zeit, in der Alles in der Kirche trotzig und unmuthig und muthlos aus- und gegeneinander fährt, gerne benutzen soll zum Heile der Kirche. Kein edleres Nebengebäude neben dem Gustav-Adolphverein als ein solcher freier theologischer Convent!

Ueberhaupt aber, — und das sey mein letztes Wort —,

liegt in dem Gustav-Adolphvereine, insbesondere in seinen Generalversammlungen, ein großer Segen, eine von Gott unserer Zeit geordnete gnädige Weisung und Hülfe, welche man nicht aufmerksam und treu genug beachten und gebrauchen kann. Nicht genug, daß der Verein nothleidenden evangelischen Gemeinden mit der äußeren Hülfe auch geistliche und geistige Erbauung gewährt und der evangelischen Kirche aus der Liebe zum Glauben und mit dem Glauben zur Liebe ein neues Gefühl ihrer Einheit und Gemeinschaft gibt, welches die äußerlich geordnetste katholische Kirchenform mit ihrer Hierarchie und ihren festen hundert- und tausendjährigen Traditionen in der lebendig geistigen, freien, frischen Art nie zu geben vermag, — hat er auch die Kraft, durch persönliche gegenseitige Berührungen, lebendige Besprechungen, ohne Verletzung der Wahrheit, die Spaltungen der Schulen zu heilen und den trüben Glum der Parteibitterkeit in Büchern und Zeitungen zu zersetzen und wegzuschaffen. Feder gegen Feder, Buch gegen Buch, der hier und jener dort, in den feindlichen Schlachtreihen der Parteien, — so wird nie Ein Hirt und Eine Heerde. Aber Auge gegen Auge, Mund gegen Mund, Hand zu Hand, Person gegen Person — das einigt mit der Zeit auch die Feindlichsten und Getrenntesten. Kurz, die persönlichen Zusammenkünfte im Gustav-Adolphvereine, auf dem praktischen Boden der kirchlich lebendigen Liebe, aus allen Gegenden und Richtungen, aus allen Stämmen und Schulen, — das ist ein Hauptsegen des Vereins, den Gott sichtlich will und den er nicht ungestraft wird verachten lassen von den Unaufmerksamen und Eigensinnigen.

Göttingen im Mai 1845.

D. Lücke.

Nachtrag zu S. 1085.

über die

Aufnahme der Waldensergemeinden in den Verband des Gustav-Adolphvereins.

Vielleicht dünkt es Manchen zu fein oder, wie man beliebt zu sprechen, zu spirituell, wenn wir sagen, es gezieme sich, die ältesten Wurzeln der evangelischen Kirche, welche durch viel, viel kostbares Märtyrerblut immerfort gedüngt und frisch erhalten sind, in den kirchlichen Verband unseres Vereines aufzunehmen. Man könnte auch dagegen sagen, die Aufnahme der Waldensergemeinden werde zu einer verwirrenden Consequenz führen; namentlich werde man dann auch die böhmischen und mährischen Brüder in den Unterstützungskreis des Vereines ziehen müssen; am Ende auch die neu- oder deutschkatholischen Gemeinden; hier seyen auch protestantische Wurzeln. — Die Consequenz wegen der böhmischen und mährischen Brüder fürchte ich nicht; sie ist unverwirrend und mir gerade recht. Diese Gemeinden gehören zu dem echt evangelischen Kirchenstamm und haben sich dazu in ihren Confessionen bekannt. Diese Confessionen kann man bei Niemeyer lesen. Was aber die neukatholischen Gemeinden von heute betrifft, so ist der Unterschied klar genug. Es ist der Unterschied zwischen den ältesten Wurzeln der evangelischen Kirche und den neuen Sprößlingen des protestantischen Geistes in der katholischen Kirche, welche sich eben nur erst uns zuneigen, die Sonne und freie Luft der evangelischen Kirche genießen, aber doch fern von uns bleiben wollen, und in der Unklarheit des ersten Wiegenlebens thun, als wären sie ein neues, edleres Gewächs, als das aus dem 12. und 16. Jahrhundert.

Ich rede nur von den Waldensergemeinden in den Thälern von Piemont. Wem der allgemeine historische Sinn und das christliche Herz nicht fest und sicher genug scheinen, um diese Gemeinden aufzunehmen, nach §. 2. der Statuten, der nehme die confessionellen und kirchenrechtlichen Handfeste. Abgesehen von ihren unvollkommenen Bekenntnißschriften vor der Reformation, so haben sie 1532 dem Markgrafen von Brandenburg eine Confession übergeben, späterhin 1603 und zuletzt 1655 Bekenntnisse abgelegt, woraus die wesentliche Uebereinstimmung mit den evangelischen Bekenntnissen, — diese in ihrem Durchschnitte genommen, — hervorgeht. Man kann sie danach vom strenglutherischen Standpunkte der reformirten Irrlehre bezüchtigen, wie Guerike (Symbol. S. 40.) thut, aber selbst dieser strenge Mann ist mild genug, die Aufnahme des reformirten Irrthums für halb unbewußt zu halten und auf Rechnung ihres Mangels an dogmatischer Fixirung und gelehrter theologischen Kenntniß zu setzen. Unser Verein also kann und darf von seinem Standpunkte nicht anders, als sie, wie Hagenbach (Vorlesungen, Bd. 4. S. 429.) sagt, für kirchliche Schirmverwandte halten, welche ein historisch tiefbegründetes Recht an unsere evangelische Liebe haben. Vielleicht ist unser Verein dazu berufen, dieser edlen ecclesia pressa neuen Schutz und neuen Aufschwung zu geben, so daß sie eben in dieser Schirmgenossenschaft mit der gesammten evangelischen Kirche immer mehr zusammenwachsen. Ihre Geistlichen studiren in Genf, Lausanne und in Berlin. So leben sie schon wissenschaftlich inmitten unserer Kirche und verschmelzen mit ihr; man nehme sie nun auch in den Liebesschooß der Kirche auf!

